This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

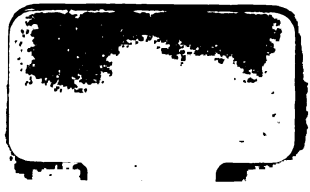
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

45177

FIEDLER COLLECTION

Fiedler ADDS. II A. 72



Kleinere

prosaische Schriften

von

Schiller.

Aus mehrern Zeitschriften

vom Verfasser selbst gesammelt und verbessert.

Dritter Theil.

Leipzig 1801.
bey Siegfried Lebrecht Crusius.

TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
OF OXFORD
LIBRARY

Inhalt.

Seite.

I. Ueber das Erhabene. (ungedruckt) 1

II. Ueber die äſthetiſche Erziehung des Menſchen, in einer Reihe von Briefen. (aus den Horen) 44

III. Ueber das Pathetiſche. (aus der Thalia) 310

Vermiſchte
proſaiſche Schriften.

Dritter Theil.

I.

Über

das Erhabene.

„Kein Menſch muſs müſſen" ſagt der Jude Nathan zum Derwiſch, und dieſes Wort iſt in einem weiteren Umfange wahr, als man demſelben vielleicht einräumen möchte. Der Wille iſt der Geſchlechtscharakter des Menſchen, und die Vernunft ſelbſt iſt nur die ewige Regel deſſelben. Vernünftig handelt die ganze Natur; ſein Prärogativ iſt bloſs, daſs er mit Bewuſstſeyn und Willen vernünftig handelt. Alle andere Dinge müſſen; der Menſch iſt das Weſen, welches will.

Eben deswegen ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns anthut, macht uns nichts geringeres als die Menschheit streitig; wer sie feigerweise erleidet, wirft seine Menschheit hinweg. Aber dieser Anspruch auf absolute Befreyung von allem, was Gewalt ist, scheint ein Wesen vorauszusetzen, welches Macht genug besitzt, jede andere Macht von sich abzutreiben. Findet er sich in einem Wesen, welches im Reich der Kräfte nicht den obersten Rang behauptet, so entsteht daraus ein unglücklicher Widerspruch zwischen dem Trieb und dem Vermögen.

In diesem Falle befindet sich der Mensch. Umgeben von zahllosen Kräften, die alle ihm überlegen sind, und den Meister über ihn spielen, macht er durch seine Natur Anspruch, von keiner Gewalt zu erleiden. Durch seinen Verstand zwar steigert er künstlicherweise seine natürlichen Kräfte, und bis auf ei-

nen gewiſſen Punkt gelingt es ihm wirklich, phyſiſch über alles Phyſiſche Herr zu werden. Gegen alles, ſagt das Sprüchwort, giebt es Mittel, nur nicht gegen den Tod. Aber dieſe einzige Ausnahme, wenn ſie das wirklich im ſtrengſten Sinne iſt, würde den ganzen Begriff des Menſchen aufheben. Nimmermehr kann er das Weſen ſeyn, welches will, wenn es auch nur Einen Fall giebt, wo er ſchlechterdings muſs, was er nicht will. Dieſes einzige ſchreckliche, was er nur muſs und nicht will, wird wie ein Geſpenſt ihn begleiten, und ihn, wie auch wirklich bey den mehreſten Menſchen der Fall iſt, den blinden Schreckniſſen der Phantaſie zur Beute überliefern; ſeine gerühmte Freyheit iſt abſolut Nichts, wenn er auch nur in einem einzigen Punkte gebunden iſt. Die Kultur ſoll den Menſchen in Freyheit ſetzen und ihm dazu behülflich ſeyn, ſeinen ganzen Begriff zu erfüllen. Sie ſoll ihn alſo fähig machen, ſeinen Willen zu behaupten, denn der Menſch iſt das Weſen, welches will.

Dieſs iſt auf zweyerley Weiſe möglich. Entweder realiſtiſch, wenn der Menſch der Gewalt Gewalt entgegenſetzt, wenn er als Natur die Natur beherrſchet; oder idealiſtiſch, wenn er aus der Natur heraustritt und ſo, in Rückſicht auf ſich, den Begriff der Gewalt vernichtet. Was ihm zu dem erſten verhilft, heiſst phyſiſche Cultur. Der Menſch bildet ſeinen Verſtand und ſeine ſinnlichen Kräfte aus, um die Naturkräfte nach ihren eigenen Geſetzen, entweder zu Werkzeugen ſeines Willens zu machen, oder ſich vor ihren Wirkungen, die er nicht lenken kann, in Sicherheit zu ſetzen. Aber die Kräfte der Natur laſſen ſich nur bis auf einen gewiſſen Punkt beherrſchen oder abwehren; über dieſen Punkt hinaus entziehen ſie ſich der Macht des Menſchen und unterwerfen ihn der ihrigen.

Jetzt alſo wäre es um ſeine Freyheit gethan, wenn er keiner andern als phyſiſchen Kultur fähig wäre. Er ſoll aber

ohne Ausnahme Menſch ſeyn, alſo in keinem Fall etwas gegen ſeinen Willen erleiden. Kann er alſo den phyſiſchen Kräften keine verhältnifsmäfsige phyſiſche Kraft mehr entgegen ſetzen, ſo bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, nichts anders übrig, als: ein Verhältnifs, welches ihm ſo nachtheilig iſt, ganz und gar aufzuheben, und eine Gewalt, die er der That nach erleiden mufs, dem Begriff nach zu vernichten. Eine Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heifst aber nichts anders, als ſich derſelben freywillig unterwerfen. Die Kultur, die ihn dazu geſchickt macht, heifst die moraliſche.

Der moraliſch gebildete Menſch, und nur dieſer, iſt ganz frey. Entweder er iſt der Natur als Macht überlegen; oder er iſt einſtimmig mit derſelben. Nichts was ſie an ihm ausübt, iſt Gewalt, denn eh es bis zu ihm kommt, iſt es ſchon ſeine eigene Handlung geworden, und die dynamiſche Natur erreicht ihn

ſelbſt nie, weil er ſich von allem, was ſie erreichen kann, freythätig ſcheidet. Dieſe Sinnesart aber, welche die Moral unter dem Begriff der Reſignation in die Nothwendigkeit und die Religion unter dem Begriff der Ergebung in den göttlichen Rathſchluſs lehret, erfodert, wenn ſie ein Werk der freyen Wahl und Ueberlegung ſeyn ſoll, ſchon eine gröſsere Klarheit des Denkens und eine höhere Energie des Willens, als dem Menſchen im handelnden Leben eigen zu ſeyn pflegt. Glücklicherweiſe aber iſt nicht blos in ſeiner rationalen Natur eine moraliſche Anlage, welche durch den Verſtand entwickelt werden kann, ſondern ſelbſt in ſeiner ſinnlich vernünftigen, d. h. menſchlichen Natur eine aeſthetiſche Tendenz dazu vorhanden, welche durch gewiſſe ſinnliche Gegenſtände geweckt, und durch Läuterung ſeiner Gefühle zu dieſem idealiſtiſchen Schwung des Gemüths kultivirt werden kann. Von dieſer, ihrem Begriff und Weſen nach, zwar idealiſtiſchen Anlage, die aber auch ſelbſt der

Realiſt in ſeinem Leben deutlich genug an den Tag legt, obgleich er ſie in ſeinem Syſtem nicht zugiebt *) werde ich gegenwärtig handeln.

Zwar reichen ſchon die entwickelten Gefühle für Schönheit dazu hin, uns bis auf einen gewiſſen Grad von der Natur als einer Macht unabhängig zu machen. Ein Gemüth, welches ſich ſoweit veredelt hat, um mehr von den Formen als dem Stoff der Dinge gerührt zu werden, und ohne alle Rückſicht auf Beſitz, aus der bloſſen Reflexion über die Erſcheinungsweiſe ein freyes Wohlgefallen zu ſchöpfen, ein ſolches Gemüth trägt in ſich ſelbſt eine innre unverlierbare Fülle des Lebens, und weil es nicht nöthig hat, ſich die Gegenſtände zuzueignen, in denen es lebt, ſo iſt es auch nicht in Gefahr, derſelben beraubt zu

*) Wie überhaupt nichts wahrhaft idealiſtiſch heiſſen kann, als was der vollkommene Realiſt wirklich unbewuſt ausübt, und nur durch eine Inconſequenz läugnet.

werden. Aber endlich will doch auch der Schein einen Körper haben, an welchem er sich zeigt, und solange also ein Bedürfnifs auch nur nach schönem Schein vorhanden ist, bleibt ein Bedürfnifs nach dem Daseyn von Gegenständen übrig, und unsre Zufriedenheit ist folglich noch von der Natur als Macht abhängig, welche über alles Daseyn gebietet. Es ist nehmlich etwas ganz anders, ob wir ein Verlangen nach schönen und guten Gegenständen fühlen, oder ob wir blofs verlangen, dafs die vorhandenen Gegenstände schön und gut seyen. Das letzte kann mit der höchsten Freyheit des Gemüths bestehen, aber das erste nicht; dafs das vorhandene schön und gut sey, können wir fodern; dafs das Schöne und Gute Vorhanden sey, blofs wünschen. Diejenige Stimmung des Gemüths, welche gleichgültig ist, ob das Schöne und Gute und Vollkommene existire, aber mit rigoristischer Strenge verlangt, dafs das Existirende gut und schön und vollkommen sey, heifst vorzugsweise grofs

und erhaben, weil sie alle Realitäten des schönen Charakters enthält, ohne seine Schranken zu theilen.

Es ist ein Kennzeichen guter und schöner aber jederzeit schwacher Seelen, immer ungeduldig auf Existenz ihrer moralischen Ideale zu dringen, und von den Hindernissen derselben schmerzlich gerührt zu werden. Solche Menschen setzen sich in eine traurige Abhängigkeit von dem Zufall, und es ist immer mit Sicherheit vorher zu sagen, dafs sie der Materie in moralischen und asthetischen Dingen zuviel einräumen, und die höchste Charakter- und Geschmacks-Probe nicht bestehen werden. Das moralisch Fehlerhafte soll uns nicht Leiden und Schmerz einflößen, welches immer mehr von einem unbefriedigten Bedürfnifs als von einer unerfüllten Foderung zeugt. Diese mufs einen rüstigern Affekt zum Begleiter haben, und das Gemüth eher stärken und in seiner Kraft bevestigen, als kleinmüthig und unglücklich machen.

Zwey Genien sind es, die uns die Natur zu Begleitern durchs Leben gab. Der Eine, gesellig und hold, verkürzt uns durch sein munteres Spiel die mühvolle Reise, macht uns die Fesseln der Nothwendigkeit leicht, und führt uns unter Freude und Scherz bis an die gefährlichen Stellen, wo wir als reine Geister handeln und alles körperliche ablegen müssen, bis zur Erkenntniss der Wahrheit und zur Ausübung der Pflicht. Hier verläßt er uns, denn nur die Sinnenwelt ist sein Gebieth, über diese hinaus kann ihn sein irrdischer Flügel nicht tragen. Aber jetzt tritt der andere hinzu, ernst und schweigend, und mit starkem Arm trägt er uns über die schwindlichte Tiefe.

In dem ersten dieser Genien erkennet man das Gefühl des Schönen, in dem zweyten das Gefühl des Erhabenen. Zwar ist schon das Schöne ein Ausdruck der Freyheit; aber nicht derjenigen, welche uns über die Macht der Natur erhebt

und von allem körperlichen Einfluſs entbindet, ſondern derjenigen, welche wir innerhalb der Natur als Menſchen genieſsen. Wir fühlen uns frey bey der Schönheit, weil die ſinnlichen Triebe mit dem Geſetz der Vernunft harmonieren; wir fühlen uns frey beim Erhabenen, weil die ſinnlichen Triebe auf die Geſetzgebung der Vernunft keinen Einfluſs haben, weil der Geiſt hier handelt, als ob er unter keinen andern als ſeinen eigenen Geſetzen ſtünde.

Das Gefühl des Erhabenen iſt ein gemiſchtes Gefühl. Es iſt eine Zuſammenſetzung von Wehſeyn, das ſich in ſeinem höchſten Grad als ein Schauer äuſsert, und von Frohſeyn, das bis zum Entzücken ſteigen kann und ob es gleich nicht eigentlich Luſt iſt, von feinen Seelen aller Luſt doch weit vorgezogen wird. Dieſe Verbindung zweyer widerſprechender Empfindungen in einem einzigen Gefühl beweiſt unſere moraliſche Selbſtſtändigkeit auf eine unwiderlegliche Wei-

se. Denn da es absolut unmöglich ist, dass der nehmliche Gegenstand in zwey entgegengesetzten Verhältnissen zu uns stehe, so folgt daraus, dass wir selbst in zwey verschiedenen Verhältnissen zu dem Gegenstand stehen, dass folglich zwey entgegengesetzte Naturen in uns vereiniget seyn müssen, welche bey Vorstellung desselben, auf ganz entgegengesetzte Art interessiret sind." Wir erfahren also durch das Gefühl des Erhabenen, dass sich der Zustand unsers Geistes nicht nothwendig nach dem Zustand des Sinnes richtet, dass die Gesetze der Natur nicht nothwendig auch die unsrigen sind, und dass wir ein selbstständiges Prinzipium in uns haben, welches von allen sinnlichen Rührungen unabhängig ist.

Der erhabene Gegenstand ist von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unsere Fassungskraft und erliegen bey dem Versuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden: oder wir beziehen ihn auf unsere Lebens-

kraft, und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unsrige in Nichts verschwindet. Aber ob wir gleich in dem einen, wie in dem andern Fall durch seine Veranlassung das peinliche Gefühl unserer Grenzen erhalten, so lieben wir ihn doch nicht, sondern werden vielmehr mit unwiderstehlicher Gewalt von ihm angezogen. Würde dieses wohl möglich seyn, wenn die Grenzen unsrer Phantasie zugleich die Grenzen unsrer Fassungskraft wären? Würden wir wohl an die Allgewalt der Naturkräfte gern erinnert seyn wollen, wenn wir nicht noch etwas anders im Rückhalt hätten, als was ihnen zum Raube werden kann? Wir ergötzen uns an dem Sinnlich-unendlichen, weil wir denken können, was die Sinne nicht mehr fassen, und der Verstand nicht mehr begreift. Wir werden begeistert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabscheuen, und verwerfen, was sie begehren. Gern lassen wir die Imagination im Reich der Erscheinungen ihren Mei-

ſter finden, denn endlich iſt es doch nur eine ſinnliche Kraft, die über eine andere ſinnliche triumphirt; aber an das abſolut Groſse in uns ſelbſt kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenloſigkeit nicht reichen. Gern unterwerfen wir der phyſiſchen Nothwendigkeit unſer Wohlſeyn und unſer Daſeyn, denn das erinnert uns eben, daſs ſie über unſre Grundſätze nicht zu gebieten hat. Der Menſch iſt in ihrer Hand, aber des Menſchen Willen iſt in der ſeinigen.

Und ſo hat die Natur ſogar ein ſinnliches Mittel angewendet, uns zu lehren, daſs wir mehr als bloſs ſinnlich ſind; ſo wuſste ſie ſelbſt Empfindungen dazu zu benutzen, uns der Entdeckung auf die Spur zu führen, daſs wir der Gewalt der Empfindungen nichts weniger als ſklaviſch unterworfen ſind. Und dieſs iſt eine ganz andere Wirkung, als durch das Schöne geleiſtet werden kann; durch das Schöne der Wirklichkeit nehmlich, denn im Idealſchönen muſs ſich auch das Erhabene

habene verlieren. Bey dem Schönen ſtimmen Vernunft und Sinnlichkeit zuſammen, und nur um dieſer Zuſammenſtimmung willen hat es Reiz für uns. Durch die Schönheit allein würden wir alſo ewig nie erfahren, daſs wir beſtimmt und fähig ſind, uns als reine Intelligenzen zu beweiſen. Beim Erhabenen hingegen ſtimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zuſammen, und eben in dieſem Widerſpruch zwiſchen beiden liegt der Zauber, womit es unſer Gemüth ergreift. Der phyſiſche und der moraliſche Menſch werden hier aufs ſchärfſte von einander geſchieden, denn gerade bey ſolchen Gegenſtänden, wo der erſte nur ſeine Schranken empfindet, macht der andere die Erfahrung ſeiner Kraft und wird durch eben das unendlich erhoben, was den andern zu Boden drückt.

Ein Menſch, will ich annehmen, ſoll alle die Tugenden beſitzen, deren Vereinigung den ſchönen Karakter ausmacht. Er ſoll in der Ausübung der Ge-

rechtigkeit, Wohlthätigkeit, Mäſsigkeit, Standhaftigkeit und Treue ſeine Wolluſt finden, alle Pflichten, deren Befolgung ihm die Umſtände nahe legen, ſollen ihm, zum leichten Spiele werden, und das Glück ſoll ihm keine Handlung ſchwer machen, wozu nur immer ſein menſchenfreundliches Herz ihn auffodern mag. Wem wird dieſer ſchöne Einklang der natürlichen Triebe mit den Vorſchriften der Vernunft nicht entzückend ſeyn, und wer ſich enthalten können, einen ſolchen Menſchen zu lieben? Aber können wir uns wohl, bey aller Zuneigung zu demſelben verſichert halten, daſs er wirklich ein Tugendhafter iſt, und daſs es überhaupt eine Tugend giebt? Wenn es dieſer Menſch auch bloſs auf angenehme Empfindungen angelegt hätte, ſo könnte er, ohne ein Thor zu ſeyn, ſchlechterdings nicht anders handeln, und er müſste ſeinen eignen Vortheil haſſen, wenn er laſterhaft ſeyn wollte. Es kann ſeyn, daſs die Quelle ſeiner Handlungen rein iſt, aber das muſs er

mit seinem eignen Herzen ausmachen; wir sehen nichts davon. Wir sehen ihn nicht mehr thun als auch der blos klüge Mann thun müste, der das Vergnügen zu seinem Gott macht. Die Sinnenwelt also erklärt das ganze Phänomen seiner Tugend, und wir haben gar nicht nöthig, uns jenseits derselben nach einem Grund davon umzusehen.

Dieser nehmliche Mensch soll aber plötzlich in ein grosses Unglück gerathen. Man soll ihn seiner Güter berauben, man soll seinen guten Nahmen zu Grund richten. Krankheiten sollen ihn auf ein schmerzhaftes Lager werfen, alle, die er liebt, soll der Tod ihm entreissen; alle, denen er vertraut, ihn in der Noth verlassen. In diesem Zustande suche man ihn wieder auf, und fodre von dem Unglücklichen die Ausübung der nehmlichen Tugenden, zu denen der Glückliche einst so bereit gewesen war. Findet man ihn in diesem Stück noch ganz als den nehmlichen, hat die An-

muth seine Wohlthätigkeit, der Undank seine Dienstfertigkeit, der Schmerz seine Gleichmüthigkeit, eignes Unglück seine Theilnehmung an fremdem Glücke nicht vermindert, bemerkt man die Verwandlung seiner Umstände in seiner Gestalt, aber nicht in seinem Betragen, in der Materie, aber nicht in der Form seines Handelns — dann freylich reicht man mit keiner Erklärung aus dem Naturbegriff mehr aus, (nach welchem es schlechterdings nothwendig ist, dass das Gegenwärtige als Wirkung sich auf etwas Vergangenes als seine Ursache gründet), weil nichts widersprechender seyn kann, als dass die Wirkung dieselbe bleibe, wenn die Ursache sich in ihr Gegentheil verwandelt hat. Man muss also jeder natürlichen Erklärung entsagen, muss es ganz und gar aufgeben, das Betragen aus dem Zustande abzuleiten, und den Grund des erstern aus der physischen Weltordnung heraus in eine ganz andere verlegen, welche die Vernunft zwar mit ihren Ideen erfliegen, der Verstand aber

mit seinen Begriffen nicht erfassen kann. Diese Entdeckung des absoluten moralischen Vermögens, welches an keine Natur-Bedingung gebunden ist, gibt dem wehmüthigen Gefühl, wovon wir beym Anblick eines solchen Menschen ergriffen werden, den ganz eignen unaussprechlichen Reiz, den keine Lust der Sinne, so veredelt sie auch seyen, dem Erhabenen streitig machen kann.

Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worinn uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählig (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Uebergang zur Freyheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung, reisst es den selbstständigen Geist aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das um so fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist. Wenn sie durch den unmerklichen Einfluss eines weichlichen Geschmacks auch noch so viel über die Menschen gewonnen hat — wenn es ihr

gelungen ist, sich in der verführerischen Hülle des geistigen Schönen in den innersten Sitz der moralischen Gesetzgebung einzudrängen, und dort die Heiligkeit der Maximen an ihrer Quelle zu vergiften, so ist oft eine einzige erhabene Rührung genug, dieses Gewebe des Betrugs zu zerreissen, dem gefesselten Geist seine ganze Schnellkraft auf einmal zurückzugeben, ihm eine Revelation über seine wahre Bestimmung zu ertheilen, und ein Gefühl seiner Würde, wenigstens für den Moment aufzunöthigen. Die Schönheit unter der Gestalt der Göttinn Calypso hat den tapfern Sohn des Ulysses bezaubert, und durch die Macht ihrer Reizungen hält sie ihn lange Zeit auf ihrer Insel gefangen. Lange glaubt er einer unsterblichen Gottheit zu huldigen, da er doch nur in den Armen der Wollust liegt, — aber ein erhabener Eindruck ergreift ihn plötzlich unter Mentors Gestalt, er erinnert sich seiner bessern Bestimmung, wirft sich in die Wellen und ist frey.

Das Erhabene, wie das Schöne, ist durch die ganze Natur verschwenderisch ausgegossen, und die Empfindungsfähigkeit für beides in alle Menschen gelegt; aber der Keim dazu entwickelt sich ungleich, und durch die Kunst muss ihm nachgeholfen werden. Schon der Zweck der Natur bringt es mit sich, dass wir der Schönheit zuerst entgegeneilen, wenn wir noch vor dem Erhabenen fliehn; denn die Schönheit ist unsre Wärterinn im kindischen Alter, und soll, uns ja aus dem rohen Naturstand zur Verfeinerung führen. Aber ob sie gleich unsre erste Liebe ist, und unsre Empfindungsfähigkeit für dieselbe zuerst sich entfaltet, so hat die Natur doch dafür gesorgt, dass sie langsamer reif wird, und zu ihrer völligen Entwicklung erst die Ausbildung des Verstandes und Herzens abwartet. Erreichte der Geschmack seine völlige Reife, ehe Wahrheit und Sittlichkeit auf einen bessern Weg, als durch ihn geschehen kann, in unser Herz gepflanzt wären, so würde die Sinnenwelt ewig

die Grenze unsrer Bestrebungen bleiben. Wir würden weder in unsern Begriffen, noch in unsern Gesinnungen über sie hinaus gehn, und was die Einbildungskraft nicht darstellen kann, würde auch keine Realität für uns haben. Aber glücklicherweise liegt es schon in der Einrichtung der Natur, dass der Geschmack, obgleich er zuerst blühet, doch zuletzt unter allen Fähigkeiten des Gemüths seine Zeitigung erhält. In dieser Zwischenzeit wird Frist genug gewonnen, einen Reichthum von Begriffen in dem Kopf und einen Schatz von Grundsätzen in der Brust anzupflanzen, und dann besonders auch die Empfindungsfähigkeit für das Grosse und Erhabene aus der Vernunft zu entwickeln.

So lange der Mensch bloss Sklave der physischen Nothwendigkeit war, aus dem engen Kreis der Bedürfnisse noch keinen Ausgang gefunden hatte, und die hohe dämonische Freyheit in seiner Brust noch nicht ahndete, so konnte ihn

die unfaſsbare Natur nur an die Schranken ſeiner Vorſtellungskraft und die verderbende Natur nur an ſeine phyſiſche Ohnmacht erinnern. Er muſste alſo die erſte mit Kleinmuth vorübergehen, und ſich von der andern mit Entſetzen abwenden. Kaum aber macht ihm die freie Betrachtung gegen den blinden Andrang der Naturkräfte Raum, und kaum entdeckt er in dieſer Fluth von Erſcheinungen etwas Bleibendes in ſeinem eigenen Weſen, ſo fangen die wilden Naturmaſſen um ihn herum an, eine ganz andere Sprache zu ſeinem Herzen zu reden: und das relativ Groſse auſſer ihm iſt der Spiegel, worinn er das abſolut Groſse in ihm ſelbſt erblickt. Furchtlos und mit ſchauerlicher Luſt nähert er ſich jetzt dieſen Schreckbildern ſeiner Einbildungskraft, und bietet abſichtlich die ganze Kraft dieſes Vermögens auf, das Sinnlichunendliche darzuſtellen, um, wenn es bey dieſem Verſuche dennoch erliegt, die Ueberlegenheit ſeiner Ideen über das Höchſte, was die

Sinnlichkeit leisten kann, desto lebhafter zu empfinden. Der Anblick unbegrenzter Fernen und unabsehbarer Höhen, der weite Ocean zu seinen Füssen, und der grössere Ocean über ihm, entreissen seinen Geist der engen Sphäre des Wirklichen und der drückenden Gefangenschaft des physischen Lebens. Ein grösserer Massstab der Schätzung wird ihm von der simpeln Majestät der Natur vorgehalten, und, von ihren grossen Gestalten umgeben, erträgt er das Kleine in seiner Denkart nicht mehr. Wer weiss, wie manchen Lichtgedanken oder Heldenentschluss, den kein Studierkerker, und kein Gesellschaftsaal zur Welt gebracht haben möchte, nicht schon dieser muthige Streit des Gemüths mit dem grossen Naturgeist auf einem Spatziergang gebahr — wer weiss, ob es nicht dem seltenern Verkehr mit diesem grossen Genius zum Theil zuzuschreiben ist, dass der Karakter der Städter sich so gerne zum Kleinlichen wendet, verkrüppelt und welkt, wenn der Sinn des Noma-

den offen und frey bleibt, wie das Firmament, unter dem er sich lagert.

Aber nicht blofs das Unerreichbare für die Einbildungskraft, das Erhabene der Quantität, auf das Unfafsbare für den Verstand, die Verwirrung, kann, sobald sie ins Grofse geht, und sich als Werk der Natur ankündigt (denn sonst ist sie verächtlich), zu einer Darstellung des Uebersinnlichen dienen, und dem Gemüth einen Schwung geben. Wer verweilet nicht lieber bey der geistreichen Unordnung einer natürlichen Landschaft als bey der geistlosen Regelmäfsigkeit eines französischen Gartens? Wer bestaunt nicht lieber den wunderbaren Kampf zwischen Fruchtbarkeit und Zerstörung in Siciliens Fluren, weidet sein Auge nicht lieber an Schottlands wilden Katarakten und Nebelgebirgen, Ossians grofser Natur, als dafs er in dem schnurgerechten Holland den sauren Sieg der Geduld über das trotzigste der Elemente bewundert? Niemand wird läugnen, dafs

in Batoviens Triften für den phyſiſchen Menſchen beſſer geſorgt iſt, als unter dem tückiſchen Krater des Veſuv, und daſs der Verſtand, der begreifen und ordnen will, bey einem regulairen Wirthſchaftsgarten weit mehr als bey einer wilden Naturlandſchaft ſeine Rechnung findet. Aber der Menſch hat noch ein Bedürfniſs mehr, als zu leben und ſich wohl ſeyn zu laſſen und auch noch eine andere Beſtimmung, als die Erſcheinungen um ihn herum zu begreifen.

Was dem Reiſenden von Empfindung die wilde Bizarrerie in der phyſiſchen Schöpfung ſo anziehend macht, eben das eröffnet einem begeiſterungsfähigen Gemüth, ſelbſt in der bedenklichen Anarchie der moraliſchen Welt, die Quelle eines ganz eignen Vergnügens. Wer freylich die groſse Haushaltung der Natur mit der dürftigen Fackel des Verſtandes beleuchtet, und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Unordnung in Harmonie aufzulöſen, der kann ſich in ei-

ner Welt nicht gefallen; wo mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint, und bey weitem in den mehresten Fällen Verdienst und Glück mit einander im Widerspruche stehn. Er will haben, dafs in dem grofsen Weltlaufe alles wie in einer guten Wirthschaft geordnet sey, und vermifst er, wie es nicht wohl anders seyn kann, diese Gesetzmäfsigkeit, so bleibt ihm nichts anders übrig, als von einer künftigen Existenz und von einer andern Natur die Befriedigung zu erwarten, die ihm die gegenwärtige und vergangene schuldig bleibt. Wenn er es hingegen gutwillig aufgibt, dieses gesetzlose Chaos von Erscheinungen unter eine Einheit der Erkenntnifs bringen zu wollen, so gewinnt er von einer andern Seite reichlich, was er von dieser verloren gibt. Gerade dieser gänzliche Mangel einer Zweckverbindung unter diesem Gedränge von Erscheinungen, wodurch sie für den Verstand, der sich an diese Verbindungsform halten mufs, überlästig und unbrauchbar wer-

den, macht sie zu einem desto treffendern Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigne Unabhängigkeit von Naturbedingungen dargestellt findet. Denn wenn man einer Reihe von Dingen alle Verbindung unter sich nimmt, so hat man den Begriff der Independenz, der mit dem reinen Vernunftbegriff der Freyheit überraschend zusammenstimmt. Unter dieser Idee der Freyheit, welche sie aus ihrem eigenen Mittel nimmt, fasst also die Vernunft in eine Einheit des Gedankens zusammen, was der Verstand in keine Einheit der Erkenntnifs verbinden kann, unterwirft sich durch diese Idee das unendliche Spiel der Erscheinungen, und behauptet also ihre Macht zugleich über den Verstand als sinnlich bedingtes Vermögen. Erinnert man sich nun, welchen Werth es für ein Vernunftwesen haben mufs, sich seiner Independenz von Naturgesetzen bewufst zu werden, so begreift man, wie es zugeht, dafs Menschen von erhabener Gemüthsstim-

mung durch diese ihnen dargebotene Idee der Freyheit sich für allen Fehlschlag der Erkenntniss für entschädigt halten können. Die Freyheit in allen ihren moralischen Widersprüchen und physischen Uebeln ist für edle Gemüther ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freyheit, wo die Schaafe geduldig dem Hirten folgen, und der selbstherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Uhrwerks herabsetzt. Das letzte macht den Menschen, blos zu einem geistreichen Produkt und glücklichern Bürger der Natur; die Freyheit macht ihn zum Bürger und Mitherrscher eines höhern Systems, wo es unendlich ehrenvoller ist, den untersten Platz einzunehmen, als in der physischen Ordnung den Reihen anzuführen.

Aus diesem Gesichtspunct betrachtet, und nur aus diesem, ist mir die Weltgeschichte ein erhabenes Object. Die Welt, als historischer Gegenstand, ist im Grun-

ſie nichts anders als der Konflikt der Naturkräfte unter einander ſelbſt und mit der Freyheit des Menſchen und den Erfolg dieſes Kampfs berichtet uns die Geſchichte. So weit die Geſchichte bis jetzt gekommen iſt, hat ſie von der Natur (zu der alle Affekte im Menſchen gezählt werden müſſen) weit gröſsere Thaten zu erzählen, als von der ſelbſtſtändigen Vernunft, und dieſe hat bloſs durch einzelne Ausnahmen vom Naturgeſetz in einem Kato, Ariſtides, Phocion und ähnlichen Männern ihre Macht behaupten können. Nähert man ſich nun der Geſchichte mit gröſsern Erwartungen von Licht und Erkenntniſs — wie ſehr findet man ſich da getäuſcht! Alle wohlgemeynte Verſuche der Philoſophie, das, was die moraliſche Welt fodert, mit dem, was die wirkliche leiſtet, in Uebereinſtimmung zu bringen, werden durch die Ausſagen der Erfahrungen widerlegt, und ſo gefällig die Natur in ihrem Organiſchen Reich ſich nach den regulativen Grundſätzen der Beurtheilung

richtet

richtet oder zu richten ſcheint, ſo unbändig reiſst ſie im Reich der Freyheit den Zügel ab, woran der Spekulations-Geiſt ſie gern gefangen führen möchte.

Wie ganz anders, wenn man darauf reſignirt, ſie zu erklären, und dieſe ihre Unbegreiflichkeit ſelbſt zum Standpunct der Beurtheilung macht. Eben der Umſtand, daſs die Natur im Groſsen angeſehen, aller Regeln, die wir durch unſern Verſtand ihr vorſchreiben, ſpottet, daſs ſie auf ihren eigenwilligen freyen Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtloſigkeit in den Staub tritt, daſs ſie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in Einem Untergang mit ſich fortreiſst, daſs ſie hier eine Ameiſenwelt erhält, dort ihr herrlichſtes Geſchöpf den Menſchen in ihre Rieſenarme faſst und zerſchmettert, daſs ſie ihre mühſamſten Erwerbungen oft in einer leichtſinnigen Stunde verſchwendet, und an einem Werk der Thorheit oft Jahrhunderte lang

baut — mit einem Wort — dieſer Abfall der Natur im Gröſsen von den Erkenntniſsregeln, denen ſie in ihren einzelnen Erſcheinungen ſich unterwirft, macht die abſolute Unmöglichkeit ſichtbar, durch Naturgeſetze die Natur ſelbſt zu erklären, und von ihrem Reiche gelten zu laſſen, was in ihrem Reiche gilt, und das Gemüth wird alſo unwiderſtehlich aus der Welt der Erſcheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben.

Noch viel weiter als die ſinnlich unendliche führt uns die furchtbare und zerſtörende Natur, ſo lange wir nehmlich bloſs freye Betrachter derſelben bleiben. Der ſinnliche Menſch freylich, und die Sinnlichkeit in dem vernünftigen fürchten nichts ſo ſehr als mit dieſer Macht zu zerfallen, die über Wohlſeyn und Exiſtenz zu gebieten hat.

Das höchſte Ideal, wornach wir ringen, iſt, mit der phyſiſchen Welt, als

der Bewahrerinn unſerer Glückſeligkeit, in gutem Vernehmen zu bleiben, ohne darum genöthigt zu ſeyn, mit der Moraliſchen zu brechen, die unſre Würde beſtimmt. Nun geht es aber bekanntermaſsen nicht immer an, beyden Herren zu dienen, und wenn auch (ein faſt unmöglicher Fall) die Pflicht mit dem Bedürfniſſe nie in Streit gerathen ſollte; ſo geht doch die Naturnothwendigkeit keinen Vertrag mit dem Menſchen ein, und weder ſeine Kraft noch ſeine Geſchicklichkeit kann ihn gegen die Tücke der Verhängniſſe ſicher ſtellen. Wohl ihm alſo, wenn er gelernt hat zu ertragen, was er nicht ändern kann und Preiſs zu geben mit Würde, was er nicht retten kann! Fälle können eintreten, wo das Schickſal alle Auſſenwerke erſteigt, auf die er ſeine Sicherheit gründete, und ihm nichts weiter übrig bleibt, als ſich in die heilige Freyheit der Geiſter zu flüchten — wo es kein andres Mittel gibt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen — und kein andres Mittel, der Macht

der Natur zu widerſtehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freye Aufhebung alles ſinnlichen Intereſſe ehe noch eine phyſiſche Macht es thut, ſich moraliſch zu entleiben.

Dazu nun ſtärken ihn erhabene Rührungen und ein öfterer Umgang mit der zerſtörenden Natur, ſowohl da wo ſie ihm ihre verderbliche Macht blos von Ferne zeigt, als wo ſie ſie wirklich gegen ſeine Mitmenſchen äuſsert. Das Pathetiſche iſt ein künſtliches Unglück, und wie das wahre Unglück, ſetzt es uns in unmittelbaren Verkehr mit dem Geiſtergeſetz, das in unſerm Buſen gebietet. Aber das wahre Unglück wählt ſeinen Mann und ſeine Zeit nicht immer gut; es überraſcht uns oft wehrlos, und was noch ſchlimmer iſt, es macht uns oft wehrlos. Das künſtliche Unglück des Pathetiſchen hingegen findet uns in voller Rüſtung, und weil es blos eingebildet iſt, ſo gewinnt das ſelbſtſtändige Prinzipium in unſerm Gemüthe Raum,

seine absolute Independenz zu behaupten. Je öfter nun der Geist diesen Akt von Selbstthätigkeit erneuert, desto mehr wird ihn derselbe zur Fertigkeit, einen desto grösern Vorsprung gewinnt er vor dem sinnlichen Trieb, dass er endlich auch dann, wenn aus dem eingebildeten und künstlichen Unglück ein ernsthaftes wird, im Stande ist, es als ein künstliches zu behandeln, und, der höchste Schwung der Menschennatur! das wirkliche Leiden in eine erhabene Rührung aufzulösen. Das Pathetische, kann man daher sagen, ist eine Inokulation des unvermeidlichen Schicksals, wodurch es seiner Bösartigkeit beraubt, und der Angriff desselben auf die starke Seite des Menschen hingeleitet wird.

Also hinweg mit der falsch verstandenen Schonung und dem schlaffen verzärtelten Geschmack, der über das ernste Angesicht der Nothwendigkeit einen Schleyer wirft, und um sich bey den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmo-

nie zwiſchen dem Wohlſeyn und Wohlverhalten lügt, wovon ſich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirne gegen Stirn zeige ſich uns das böſe Verhängniſs. Nicht in der Unwiſſenheit der uns umlagernden Gefahren — denn dieſe muſs doch endlich aufhören — nur in der Bekanntſchaft mit derſelben iſt Heil für uns. Zu dieſer Bekanntſchaft nun verhilft uns das furchtbar herrliche Schauſpiel der alles zerſtörenden und wieder erſchaffenden, und wieder zerſtörenden Veränderung — des bald langſam untergrabenden, bald ſchnell überfallenden Verderbens, verhelfen uns die pathetiſchen Gemählde der mit dem Schickſal eingehenden Menſchheit, der unaufhaltſamen Flucht des Glücks, der betrogenen Sicherheit, der triumphirenden Ungerechtigkeit und der unterliegenden Unſchuld, welche die Geſchichte in reichem Maaſs aufſtellt, und die tragiſche Kunſt nachahmend vor unſre Augen bringt. Denn wo wäre derjenige, der, bey einer nicht ganz verwahrloſten moraliſchen

Anlage, von dem hartnäckigen und doch vergeblichen Kampf des Mithridat, von dem Untergang der Städte Syrakus und Karthago, bey ſolchen Scenen verweilen kann, ohne dem ernſten Geſetz der Nothwendigkeit mit einem Schauer zu huldigen, ſeinen Begierden augenblicklich den Zügel anzuhalten, und ergriffen von dieſer ewigen Untreue alles Sinnlichen nach dem Beharrlichen in ſeinem Buſen zu greifen? Die Fähigkeit, das Erhabene zu empfinden, iſt alſo eine der herrlichſten Anlagen in der Menſchennatur, die ſowohl wegen ihres Urſprungs aus dem ſelbſtſtändigen Denk- und Willens-Vermögen unſre Achtung, als wegen ihres Einfluſſes auf den moraliſchen Menſchen die vollkommenſte Entwickelung verdient. Das Schöne macht ſich bloß verdient um den Menſchen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm; und weil es einmal unſre Beſtimmung iſt, auch bey allen ſinnlichen Schranken uns nach dem Geſetzbuch reiner Geiſter zu richten, ſo muſs das Erhabene zu dem

Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen, und die Empfindungsfähigkeit des menschlichen Herzens nach dem ganzen Umfang unsrer Bestimmung, und also auch über die Sinnenwelt hinaus, zu erweitern.

Ohne das Schöne würde zwischen unsrer Naturbestimmung und unsrer Vernunftbestimmung ein immerwährender Streit seyn. Ueber dem Bestreben, unserm Geisterberuf Genüge zu leisten, würden wir unsre Menschheit versäumen, und alle Augenblicke zum Aufbruch aus der Sinnenwelt gefaßt, in dieser uns einmal angewiesenen Sphäre des Handelns beständig Fremdlinge bleiben. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsrer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des Karakters einbüssen, und an diese zufällige Form des Daseyns unauflösbar gefesselt, unsre unveränderliche

Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet, und unsre Empfänglichkeit für beydes in gleichem Maafs ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu seyn, und ohne unser Bürgerrecht in der intelligibeln Welt zu verscherzen.

Nun stellt zwar schon die Natur für sich allein Objekte in Menge auf, an denen sich die Empfindungsfähigkeit für das Schöne und Erhabene üben könnte; aber der Mensch ist, wie in andern Fällen, so auch hier, von der zweyten Hand besser bedient, als von der Ersten, und will lieber einen zubereiteten und auserlesenen Stoff von der Kunst empfangen, als an der unreinen Quelle der Natur mühsam und dürftig schöpfen. Der nachahmende Bildungstrieb, der keinen Eindruck erleiden kann, ohne sogleich nach einem lebendigen Ausdruck zu streben, und in jeder schönen oder gros-

TAYLOR INST

len Form der Natur eine Ausfoderung erblickt, mit ihr zu ringen, hat vor derſelben den groſsen Vortheil voraus, dasjenige als Hauptzweck und als ein eigenes Ganzes behandeln zu dürfen, was die Natur — wenn ſie es nicht gar abſichtlos hinwirft — bey Verfolgung eines ihr näher liegenden Zwecks bloſs im Vorbeygehen mitnimmt. Wenn die Natur in ihren ſchönen organiſchen Bildungen entweder durch die mangelhafte Individualität des Stoffes oder durch Einwirkung heterogener Kräfte Gewalt erleidet, oder wenn ſie, in ihren groſsen und pathetiſchen Scenen, Gewalt ausübt und als eine Macht auf den Menſchen wirkt, da ſie doch bloſs als Objekt der freyen Betrachtung aeſthetiſch werden kann, ſo iſt ihre Nachahmerinn, die bildende Kunſt völlig frey, weil ſie von ihrem Gegenſtand alle zufällige Schranken abſondert, und läſst auch das Gemüth des Betrachters frey, weil ſie nur den Schein, und nicht die Wirklichkeit nachahmt. Da aber der ganze Zu-

ber des Erhabenen und Schönen nur in dem Schein und nicht in dem Inhalt liegt, so hat die Kunst alle Vortheile der Natur, ohne ihre Fesseln mit ihr zu theilen.

II.

Ueber die äſthetiſche Erziehung des Menſchen,

in einer Reihe von Briefen.

Erſter Brief.

Sie wollen mir alſo vergönnen, Ihnen die Reſultate meiner Unterſuchungen über das Schöne und die Kunſt in einer Reihe von Briefen vorzulegen. Lebhaft empfinde ich das Gewicht, aber auch den Reiz und die Würde dieſer Unternehmung. Ich werde von einem Gegenſtande ſprechen, der mit dem beſten Theil unſrer Glückſeligkeit in einer unmittelbaren, und mit dem moraliſchen

Adel der menschlichen Natur in keiner sehr entfernten Verbindung steht. Ich werde die Sache der Schönheit vor einem Herzen führen, das ihre ganze Macht empfindet und ausübt, und bey einer Untersuchung, wo man eben so oft genöthigt ist, sich auf Gefühle als auf Grundsätze zu berufen, den schwersten Theil meines Geschäfts auf sich nehmen wird.

Was ich mir als eine Gunst von Ihnen erbitten wollte, machen Sie grossmüthiger Weise mir zur Pflicht, und lassen mir da den Schein eines Verdienstes, wo ich bloss meiner Neigung nachgebe. Die Freyheit des Ganges, welche Sie mir vorschreiben, ist kein Zwang, vielmehr ein Bedürfniss für mich. Wenig geübt im Gebrauche schulgerechter Formen werde ich kaum in Gefahr seyn, mich durch Misbrauch derselben an dem guten Geschmack zu versündigen. Meine Ideen, mehr aus dem einförmigen Umgange mit mir selbst als aus einer rei-

chen Welterfahrung geschöpft oder durch Lektüre erworben, werden ihren Ursprung nicht verläugnen, werden sich eher jedes andern Fehlers als der Sektiererey schuldig machen, und eher aus eigner Schwäche fallen, als durch Autorität und fremde Stärke sich aufrecht erhalten.

Zwar will ich Ihnen nicht verbergen, daſs es gröſstentheils Kantische Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden; aber meinem Unvermögen, nicht jenen Grundsätzen schreiben Sie es zu, wenn Sie im Lauf dieser Untersuchungen an irgend eine besondre philosophische Schule erinnert werden sollten. Nein, die Freyheit ihres Geistes soll mir unverletzlich seyn. Ihre eigne Empfindung wird mir die Thatsachen hergeben, auf die ich baue, Ihre eigene freye Denkkraft wird die Gesetze diktiren, nach welchen verfahren werden soll.

Ueber diejenigen Ideen, welche in dem praktischen Theil des Kantischen Systems die herrschenden sind, sind nur

die Philoſophen entzweyt, aber die Menſchen, ich getraue mir es zu beweiſen, von jeher einig geweſen. Man befreye ſie von ihrer techniſchen Form, und ſie werden als die verjährten Ausſprüche der gemeinen Vernunft, und als Thatſachen des moraliſchen Inſtinktes erſcheinen, den die weiſe Natur dem Menſchen zum Vormund ſetzte, bis die helle Einſicht ihn mündig macht. Aber eben dieſe techniſche Form, welche die Wahrheit dem Verſtande verſichtbart, verbirgt ſie wieder dem Gefühl; denn leider muſs der Verſtand das Objekt des innern Sinns erſt zerſtören, wenn er es ſich zu eigen machen will. Wie der Scheidekünſtler ſo findet auch der Philoſoph nur durch Auflöſung die Verbindung, und nur durch die Marter der Kunſt das Werk der freywilligen Natur. Um die flüchtige Erſcheinung zu haſchen, muſs er ſie in die Feſſeln der Regel ſchlagen, ihren ſchönen Körper in Begriffe zerfleiſchen, und in einem dürftigen Wortgerippe ihren lebendigen Geiſt

aufbewahren. Iſt es ein Wunder, wenn ſich das natürliche Gefühl in einem ſolchen Abbild nicht wieder findet, und die Wahrheit in dem Berichte des Analyſten als ein Paradoxon erſcheint?

Laſſen Sie daher auch mir einige Nachſicht zu Statten kommen, wenn die nachfolgenden Unterſuchungen ihren Gegenſtand, indem ſie ihn dem Verſtande zu nähern ſuchen, den Sinnen entrücken ſollten. Was dort von moraliſchen Erfahrungen gilt, muſs in einem noch höhern Grade von der Erſcheinung der Schönheit gelten. Die ganze Magie derſelben beruht auf ihrem Geheimniſs, und mit dem nothwendigen Bund ihrer Elemente iſt auch ihr Weſen aufgehoben.

Zweyter Brief.

Aber sollte ich von der Freyheit, die mir von Ihnen verstattet wird, nicht vielleicht einen bessern Gebrauch machen können, als Ihre Aufmerksamkeit auf dem Schauplatz der schönen Kunst zu beschäftigen? Ist es nicht wenigstens ausser der Zeit, sich nach einem Gesetzbuch für die ästhetische Welt umzusehen, da die Angelegenheiten der moralischen ein soviel näheres Interesse darbieten, und der philosophische Untersuchungsgeist durch die Zeitumstände so nachdrücklich aufgefordert wird, sich mit dem vollkommensten aller Kunstwerke, mit dem Bau einer wahren politischen Freyheit zu beschäftigen?

Ich möchte nicht gern in einem andern Jahrhundert leben, und für ein andres gearbeitet haben. Man ist eben so gut Zeitbürger, als man Staatsbürger ist; und wenn es unschicklich, ja unerlaubt

gefunden wird, sich von den Sitten und Gewohnheiten des Zirkels, in dem man lebt, auszuschliessen, warum sollte es weniger Pflicht seyn, in der Wahl seines Wirkens dem Bedürfniss und dem Geschmack des Jahrhunderts eine Stimme einzuräumen?

Diese Stimme scheint aber keineswegs zum Vortheil der Kunst auszufallen; derjenigen wenigstens nicht, auf welche allein meine Untersuchungen gerichtet seyn werden. Der Lauf der Begebenheiten hat dem Genius der Zeit eine Richtung gegeben, die ihn je mehr und mehr von der Kunst des Ideals zu entfernen droht. Diese muss die Wirklichkeit verlassen, und sich mit anständiger Kühnheit über das Bedürfniss erheben; denn die Kunst ist eine Tochter der Freyheit, und von der Nothwendigkeit der Geister, nicht von der Nothdurft der Materie will sie ihre Vorschrift empfangen. Jetzt aber herrscht das Bedürfniss, und beugt die gesunkene Mensch-

heit unter ſein tyranniſches Joch. Der Nutzen iſt das groſse Idol der Zeit, dem alle Kräfte frohnen, und alle Talente huldigen ſollen. Auf dieſer groben Waage hat das geiſtige Verdienſt der Kunſt kein Gewicht, und, aller Aufmunterung beraubt, verſchwindet ſie von dem lermenden Markt des Jahrhunderts. Selbſt der philoſophiſche Unterſuchungsgeiſt entreiſst der Einbildungskraft eine Provinz nach der andern, und die Grenzen der Kunſt verengen ſich, jemehr die Wiſſenſchaft ihre Schranken erweitern.

Erwartungsvoll ſind die Blicke des Philoſophen wie des Weltmanns auf den politiſchen Schauplatz geheftet, wo jetzt, wie man glaubt, das groſse Schickſal der Menſchheit verhandelt wird. Verräth es nicht eine tadelnswerthe Gleichgültigkeit gegen das Wohl der Geſellſchaft, dieſen allgemeine Geſpräch nicht zu theilen? So nahe dieſer groſse Rechtshandel, ſeines Inhalts und ſeiner Folgen wegen, jeden der ſich Menſch nennt, angeht, ſo ſehr

muſs er, ſeiner Verhandlungsart wegen, jeden Selbſtdenker ins beſondere intereſſiren. Eine Frage, welche ſonſt nur durch das blinde Recht des Stärkern beantwortet wurde, iſt nun, wie es ſcheint, vor dem Richterſtuhle reiner Vernunft anhängig gemacht, und wer nur immer fähig iſt, ſich in das Centrum des Ganzen zu verſetzen, und ſein Individuum zur Gattung zu ſteigern, darf ſich als einen Beyſitzer jenes Vernunftgerichts betrachten, ſo wie er als Menſch und Weltbürger zugleich Parthey iſt, und näher oder entfernter in den Erfolg ſich verwickelt ſieht. Es iſt alſo nicht bloſs ſeine eigene Sache, die in dieſem groſsen Rechtshandel zur Entſcheidung kommt, es ſoll auch nach Geſetzen geſprochen werden, die er als vernünftiger Geiſt ſelbſt zu diktiren fähig und berechtiget iſt. . . . . .

Wie anziehend müſste es für mich ſeyn, einen ſolchen Gegenſtand mit einem eben ſo geiſtreichen Denker als Ii-

beralen Weltbürger in Unterſuchung zu nehmen, und einem Herzen, das mit ſchönem Enthuſiasmus dem Wohl der Menſchheit ſich weiht, die Entſcheidung heimzuſtellen! Wie angenehm überraſchend, bey einer noch ſo groſsen Verſchiedenheit des Standorts und bey dem weiten Abſtand, den die Verhältniſſe in der wirklichen Welt nöthig machen, Ihrem vorurtheilfreyen Geiſt auf dem Felde der Ideen in dem nehmlichen Reſultat zu begegnen! Daſs ich dieſer reizenden Verſuchung widerſtehe, und die Schönheit der Freyheit voran gehen laſſe, glaube ich nicht bloſs mit meiner Neigung entſchuldigen, ſondern durch Grundſätze rechtfertigen zu können. Ich hoffe, Sie zu überzeugen, daſs dieſe Materie weit weniger dem Bedürfniſs als dem Geſchmack des Zeitalters fremd iſt, ja daſs man, um jenes politiſche Problem in der Erfahrung zu löſen, durch das äſthetiſche den Weg nehmen muſs, weil es die Schönheit iſt, durch welche man zu der Freyheit wandert. Aber dieſer

Beweis kann nicht geführt werden, ohne daſs ich Ihnen die Grundſätze in Erinnerung bringe, durch welche ſich die Vernunft überhaupt bey einer politiſchen Geſetzgebung leitet.

Dritter Brief.

Die Natur fängt mit dem Menschen nicht besser an, als mit ihren übrigen Werken: sie handelt für ihn, wo er als freye Intelligenz noch nicht selbst handeln kann. Aber eben das macht ihn zum Menschen, dass er bey dem nicht stille steht, was die blosse Natur aus ihm machte, sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte, welche jene mit ihm anticipirte, durch Vernunft wieder rückwärts zu thun, das Werk der Noth in ein Werk seiner freyen Wahl umzuschaffen; und die physische Nothwendigkeit zu einer moralischen zu erheben.

Er kommt zu sich aus seinem sinnlichen Schlummer, erkennt sich als Mensch, blickt um sich her, und findet sich — in dem Staate. Der Zwang der Bedürfnisse warf ihn hinein, ehe er in seiner Freyheit diesen Stand wählen konnte; die Noth richtete denselben nach

bloſsen Naturgeſetzen ein, ehe er es nach Vernunftgeſetzen konnte. Aber mit dieſem Nothſtaat, der nur aus ſeiner Naturbeſtimmung hervorgegangen, und auch nur auf dieſe berechnet war, konnte und kann er als moraliſche Perſon nicht zufrieden ſeyn; — und ſchlimm für ihn, wenn er es könnte! Er verläſst alſo, mit demſelben Rechte, womit er Menſch iſt, die Herrſchaft einer blinden Nothwendigkeit, wie er in ſo vielen andern Stücken durch ſeine Freyheit von ihr ſcheidet, wie er, um nur Ein Beyſpiel zu geben, den gemeinen Charakter, den das Bedürfniſs der Geſchlechtsliebe aufdrückte, durch Sittlichkeit auslöſcht und durch Schönheit veredelt. So holt er, auf eine künſtliche Weiſe, in ſeiner Volljährigkeit ſeine Kindheit nach, bildet ſich einen Naturſtand in der Idee, der ihm zwar durch keine Erfahrung gegeben, aber durch ſeine Vernunftbeſtimmung nothwendig geſetzt iſt, leyht ſich in dieſem idealiſchen Stand einen Endzweck, den er in ſeinem wirklichen Na-

turstand nicht kannte, und eine Wahl, deren er damals nicht fähig war, und verfährt nun nicht anders, als ob er von vorn anfinge, und den Stand der Unabhängigkeit aus heller Einsicht und freyem Entschluss mit dem Stand der Verträge vertauschte. Wie kunstreich und fest auch die blinde Willkühr ihr Werk gegründet haben, wie anmaßend sie es auch behaupten, und mit welchem Scheine von Ehrwürdigkeit es umgeben mag — er darf es, bey dieser Operation, als völlig ungeschehen betrachten, denn das Werk blinder Kräfte besitzt keine Autorität, vor welcher die Freyheit sich zu beugen brauchte, und alles muss sich dem höchsten Endzwecke fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt. Auf diese Art entsteht und rechtfertigt sich der Versuch eines mündig gewordenen Volks, seinen Naturstaat in einen sittlichen umzuformen.

Dieser Naturstaat (wie jeder politische Körper heissen kann, der seine Ein-

richtung urſprünglich von Kräften, nicht von Geſetzen ableitet) widerſpricht nun zwar dem moraliſchen Menſchen, dem die bloſse Geſetzmäſsigkeit zum Geſetz dienen ſoll, aber er iſt doch gerade hinreichend für den phyſiſchen Menſchen, der ſich nur darum Geſetze giebt, um ſich mit Kräften abzufinden. Nun iſt aber der phyſiſche Menſch wirklich, und der ſittliche nur problematiſch. Hebt alſo die Vernunft den Naturſtaat auf, wie ſie nothwendig muſs, wenn ſie den ihrigen an die Stelle ſetzen will, ſo wagt ſie den phyſiſchen und wirklichen Menſchen an den problematiſchen ſittlichen, ſo wagt ſie die Exiſtenz der Geſellſchaft an ein bloſs mögliches (wenn gleich moraliſch nothwendiges) Ideal von Geſellſchaft. Sie nimmt dem Menſchen etwas, das er wirklich beſitzt, und ohne welches er nichts beſitzt, und weiſt ihn dafür an etwas an, das er beſitzen könnte und ſollte; und hätte ſie zuviel auf ihn gerechnet, ſo würde ſie ihm für eine Menſchheit, die ihm noch mangelt, und

unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur Thierheit entrissen haben, die doch die Bedingung seiner Menschheit ist. Ehe er Zeit gehabt hätte, sich mit seinem Willen an dem Gesetz fest zu halten, hätte sie unter seinen Füssen die Leiter der Natur weggezogen.

Das grosse Bedenken also ist, dass die physische Gesellschaft in der Zeit keinen Augenblick aufhören darf, indem die moralische in der Idee sich bildet, dass, um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr gerathen darf. Wenn der Künstler an einem Uhrwerk zu bessern hat, so lässt er die Räder ablaufen; aber das lebendige Uhrwerk des Staats muss gebessert werden, indem es schlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während seines Umschwunges auszutauschen. Man muss also für die Fortdauer der Gesellschaft eine Stütze aufsuchen, die sie von dem Naturstaate, den man auflösen will, unabhängig macht

Dieſe Stütze findet ſich nicht in dem natürlichen Charakter des Menſchen, der, ſelbſtſüchtig und gewaltthätig, vielmehr auf Zerſtörung als auf Erhaltung der Geſellſchaft zielt; ſie findet ſich eben ſo wenig in ſeinem ſittlichen Charakter, der, nach der Vorausſetzung, erſt gebildet werden ſoll, und auf den, weil er frey iſt und weil er nie erſcheint, von dem Geſetzgeber nie gewirkt, und nie mit Sicherheit gerechnet werden könnte. Es käme alſo darauf an, von dem phyſiſchen Charakter die Willkühr und von dem moraliſchen die Freyheit abzuſondern — es käme darauf an, den erſtern mit Geſetzen übereinſtimmend, den letztern von Eindrücken abhängig zu machen — es käme darauf an, jenen von der Materie etwas weiter zu entfernen, dieſen ihr um etwas näher zu bringen — um einen dritten Charakter zu erzeugen, der, mit jenen beyden verwandt, von der Herrſchaft bloſser Kräfte zu der Herrſchaft der Geſetze einen Uebergang bahnte, und ohne den mora-

liſchen Charakter an ſeiner Entwicklung zu verhindern, vielmehr zu einem ſinnlichen Pfand der unſichtbaren Sittlichkeit diente.

Vierter Brief.

Soviel iſt gewiſs: nur das Uebergewicht eines ſolchen Charakters bey einem Volk kann eine Staatsverwandlung nach moraliſchen Principien unſchädlich machen, und auch nur ein ſolcher Charakter kann ihre Dauer verbürgen. Bey Aufſtellung eines moraliſchen Staats wird auf das Sittengeſetz als auf eine wirkende Kraft gerechnet, und der freye Wille wird in das Reich der Urſachen gezogen, wo alles mit ſtrenger Nothwendigkeit und Stetigkeit aneinander hängt. Wir wiſſen aber, daſs die Beſtimmungen des menſchlichen Willens immer zufällig bleiben, und daſs nur bey dem abſoluten Weſen die phyſiſche Nothwendigkeit mit der moraliſchen zuſammenfällt. Wenn alſo auf das ſittliche Betragen des Menſchen wie auf natürliche Erfolge gerechnet werden ſoll, ſo muſs es Natur ſeyn, und er muſs ſchon durch ſeine Triebe zu einem ſolchen Verfahren geführt wer-

den, als nur immer ein sittlicher Charakter zur Folge haben kann. Der Wille des Menschen steht aber vollkommen frey zwischen Pflicht und Neigung, und in dieses Majestätsrecht seiner Person kann und darf keine physische Nöthigung greifen. Soll er also dieses Vermögen der Wahl beybehalten, und nichts destoweniger ein zuverlässiges Glied in der Kausalverknüpfung der Kräfte seyn, so kann dies nur dadurch bewerkstelligt werden, dass die Wirkungen jener beyden Triebfedern im Reich der Erscheinungen vollkommen gleich ausfallen, und, bey aller Verschiedenheit in der Form, die Materie seines Wollens dieselbe bleibt; dass also seine Triebe mit seiner Vernunft übereinstimmend genug sind, um zu einer universellen Gesetzgebung zu taugen.

Jeder individuelle Mensch, kann man sagen, trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechselungen übereinzu-

einzustimmen, die grosse Aufgabe seines Daseyns ist *). Dieser reine Mensch, der sich mehr oder weniger deutlich in jedem Subjekt zu erkennen giebt, wird repräsentirt durch den Staat; die objektive und gleichsam kanonische Form, in der sich die Mannichfaltigkeit der Subjekte zu vereinigen trachtet. Nun lassen sich aber zwey verschiedene Arten denken, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen, mithin eben so viele, wie der Staat in den Individuen sich behaupten kann: entweder dadurch, dass der reine Mensch den empirischen unterdrückt, dass der Staat die Individuen aufhebt; oder dadurch, dass das Individuum Staat wird, dass der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich veredelt.

Zwar

*) Ich beziehe mich hier auf eine kürzlich erschienene Schrift: Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von meinem Freund Fichte, wo sich eine sehr lichtvolle und noch nie auf diesem Wege versuchte Ableitung dieses Satzes findet.

Zwar in der einseitigen moralischen Schätzung fällt dieser Unterschied hinweg; denn die Vernunft ist befriedigt, wenn ihr Gesetz nur ohne Bedingung gilt: aber in der vollständigen anthropologischen Schätzung, wo mit der Form auch der Inhalt zählt, und die lebendige Empfindung zugleich eine Stimme hat, wird derselbe desto mehr in Betrachtung kommen. Einheit fodert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannichfaltigkeit, und von beyden Legislationen wird der Mensch in Anspruch genommen. Das Gesetz der erstern ist ihm durch ein unbestechliches Bewufstseyn, das Gesetz der andern durch ein unvertilgbares Gefühl eingeprägt. Daher wird es jederzeit von einer noch mangelhaften Bildung zeugen, wenn der sittliche Charakter nur mit Aufopferung des natürlichen sich behaupten kann; und eine Staatsverfassung wird noch sehr unvollendet seyn, die nur durch Aufhebung der Mannichfaltigkeit Einheit zu bewirken im Stand ist. Der Staat soll nicht blos

den objektiven und generischen, er soll auch den subjektiven und specifischen Charakter in den Individuen ehren, und indem er das unsichtbare Reich der Sitten ausbreitet, das Reich der Erscheinung nicht entvölkern.

Wenn der mechanische Künstler seine Hand an die gestaltlose Masse legt, um ihr die Form seiner Zwecke zu geben, so trägt er kein Bedenken, ihr Gewalt anzuthun; denn die Natur, die er bearbeitet, verdient für sich selbst keine Achtung, und es liegt ihm nicht an dem Ganzen um der Theile willen, sondern an den Theilen um des Ganzen willen. Wenn der schöne Künstler seine Hand an die nehmliche Masse legt, so trägt er eben so wenig Bedenken, ihr Gewalt anzuthun, nur vermeidet er, sie zu zeigen. Der Stoff, den er bearbeitet, respektirt er nicht im geringsten mehr, als der mechanische Künstler; aber das Auge, welches die Freyheit dieses Stoffes in Schutz nimmt, wird er durch eine scheinbare

Nachgiebigkeit gegen denselben zu täuschen suchen. Ganz anders verhält es sich mit dem pädagogischen und politischen Künstler, der den Menschen zugleich zu seinem Material und zu seiner Aufgabe macht. Hier kehrt der Zweck in den Stoff zurück, und nur weil das Ganze den Theilen dient, dürfen sich die Theile dem Ganzen fügen. Mit einer ganz andern Achtung, als diejenige ist, die der schöne Künstler gegen seine Materie vorgibt, muss der Staatskünstler sich der seinigen nahen und nicht bloss subjektiv, und für einen täuschenden Effekt in den Sinnen, sondern objektiv und für das innre Wesen muss er ihrer Eigenthümlichkeit und Persönlichkeit schonen.

Aber eben deswegen, weil der Staat eine Organisation seyn soll, die sich durch sich selbst und für sich selbst bildet, so kann er auch nur in so ferne wirklich werden, als sich die Theile zur Idee des Ganzen hinauf gestimmt haben. Weil der Staat der reinen und objektiven Mensch-

heit in der Brust seiner Bürger zum Repräsentanten dient, so wird er gegen seine Bürger dasselbe Verhältniss zu beobachten haben, in welchem sie zu sich selber stehen, und ihre subjektive Menschheit auch nur in dem Grade ehren können, als sie zur objektiven veredelt ist. Ist der innere Mensch mit sich einig, so wird er auch bey der höchsten Universalisirung seines Betragens seine Eigenthümlichkeit retten, und der Staat wird blofs der Ausleger seines schönen Instinkts, die deutlichere Formel seiner innern Gesetzgebung seyn. Setzt sich hingegen in dem Charakter eines Volks der subjektive Mensch dem objektiven noch so kontradiktorisch entgegen, dafs nur die Unterdrückung des erstern dem letztern den Sieg verschaffen kann, so wird auch der Staat gegen den Bürger den strengen Ernst des Gesetzes annehmen, und, um nicht ihr Opfer zu seyn, eine so feindselige Individualität ohne Achtung darnieder treten müssen.

Der Mensch kann sich aber auf eine

doppelte Weiſe entgegen geſetzt ſeyn: entweder als Wilder, wenn ſeine Gefühle über ſeine Grundſätze herrſchen; oder als Barbar, wenn ſeine Grundſätze ſeine Gefühle zerſtören. Der Wilde verachtet die Kunſt, und erkennt die Natur als ſeinen unumſchränkten Gebieter; der Barbar verſpottet und entehrt die Natur, aber verächtlicher als der Wilde fährt er häufig genug fort, der Sklave ſeines Sklaven zu ſeyn. Der gebildete Menſch macht die Natur zu ſeinem Freund, und ehrt ihre Freyheit, indem er bloſs ihre Willkühr zügelt.

Wenn alſo die Vernunft in die phyſiſche Geſellſchaft ihre moraliſche Einheit bringt, ſo darf ſie die Mannichfaltigkeit der Natur nicht verletzen. Wenn die Natur in dem moraliſchen Bau der Geſellſchaft ihre Mannichfaltigkeit zu behaupten ſtrebt, ſo darf der moraliſchen Einheit dadurch kein Abbruch geſchehen; gleich weit von Einförmigkeit und Verwirrung ruht die ſiegende Form. To-

talität des Charakters mufs also bey dem Volke gefunden werden, welches fähig und würdig seyn soll, den Staat der Noth mit dem Staat der Freyheit zu vertauschen.

Fünfter Brief.

Ist es dieser Charakter, den uns das jetzige Zeitalter, den die gegenwärtigen Ereignisse zeigen? Ich richte meine Aufmerksamkeit sogleich auf den hervorstechendsten Gegenstand in diesem weitläuftigen Gemählde.

Wahr ist es, das Ansehen der Meinung ist gefallen, die Willkühr ist entlarvt, und, obgleich noch mit Macht bewaffnet, erschleicht sie doch keine Würde mehr; der Mensch ist aus seiner langen Indolenz und Selbsttäuschung aufgewacht, und mit nachdrücklicher Stimmenmehrheit fodert er die Wiederherstellung in seine unverlierbaren Rechte. Aber er fodert sie nicht blofs, jenseits und diesseits steht er auf, sich gewaltsam zu nehmen, was ihm nach seiner Meinung mit Unrecht verweigert wird. Das Gebäude des Naturstaates wankt, seine mürben Fundamente weichen, und

eine physische Möglichkeit scheint gegeben, das Gesetz auf den Thron zu stellen, den Menschen endlich als Selbstzweck zu ehren, und wahre Freyheit zur Grundlage der politischen Verbindung zu machen. Vergebliche Hoffnung! Die moralische Möglichkeit fehlt, und der freygebige Augenblick findet ein unempfängliches Geschlecht.

In seinen Thaten mahlt sich der Mensch; und welche Gestalt ist es, die sich in dem Drama der jetzigen Zeit abbildet! Hier Verwilderung, dort Erschlaffung: die zwey Aeussersten des menschlichen Verfalls, und beyde in Einem Zeitraum vereinigt.

In den niedern und zahlreichern Klassen stellen sich uns rohe gesetzlose Triebe dar, die sich nach aufgelöstem Band der bürgerlichen Ordnung entfesseln, und mit unlenksamer Wuth zu ihrer thierischen Befriedigung eilen. Es mag also seyn, dass die objektive Mensch-

heit Ursache gehabt hätte, sich über den Staat zu beklagen; die subjektive muss seine Anstalten ehren. Darf man ihn tadeln, dass er die Würde der menschlichen Natur aus den Augen setzte, so lange es noch galt, ihre Existenz zu vertheidigen? Dass er eilte, durch die Schwerkraft zu scheiden, und durch die Kohäsionskraft zu binden, wo an die bildende noch nicht zu denken war? Seine Auflösung enthält seine Rechtfertigung. Die losgebundene Gesellschaft, anstatt aufwärts in das organische Leben zu eilen, fällt in das Elementarreich zurück.

Auf der andern Seite geben uns die civilisirten Klassen den noch widrigern Anblick der Schlaffheit und einer Depravation des Charakters, die desto mehr empört, weil die Kultur selbst ihre Quelle ist. Ich erinnere mich nicht mehr, welcher alte und neue Philosoph die Bemerkung machte, dass das edlere in seiner Zerstörung das abscheulichere sey,

aber man wird ſie auch im moraliſchen wahr finden. Aus dem Natur-Sohne wird, wenn er ausſchweift, ein Raſender; aus dem Zögling der Kunſt ein Nichtswürdiger. Die Aufklärung des Verſtandes, deren ſich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im Ganzen ſo wenig einen veredelnden Einfluſs auf die Geſinnungen, daſs ſie vielmehr die Verderbniſs durch Maximen befeſtigt. Wir verläugnen die Natur auf ihrem rechtmäſsigen Felde, um auf dem moraliſchen ihre Tyranney zu erfahren, und indem wir ihren Eindrücken widerſtreben, nehmen wir unſre Grundſätze von ihr an. Die affektirte Decenz unſrer Sitten verweigert ihr die verzeihliche erſte Stimme, um ihr, in unſrer materialiſtiſchen Sittenlehre, die entſcheidende letzte einzuräumen. Mitten im Schooſse der raffinirteſten Geſelligkeit hat der Egoism ſein Syſtem gegründet, und ohne ein geſelliges Herz mit heraus zu bringen, erfahren wir alle Anſteckungen und alle Drangſale der

Gesellschaft. Unser freyes Urtheil unterwerfen wir ihrer despotischen Meinung, unser Gefühl ihren bizarren Gebräuchen, unsern Willen ihren Verführungen, nur unsre Willkühr behaupten wir gegen ihre heiligen Rechte. Stolze Selbstgenügsamkeit zieht das Herz des Weltmanns zusammen, das in dem rohen Naturmenschen noch oft sympathetisch schlägt, und wie aus einer brennenden Stadt sucht jeder nur sein elendes Eigenthum aus der Verwüstung zu flüchten. Nur in einer völligen Abschwörung der Empfindsamkeit glaubt man gegen ihre Verirrungen Schutz zu finden, und der Spott, der den Schwärmer oft heilsam züchtigt, lästert mit gleich wenig Schonung das edelste Gefühl. Die Kultur, weit entfernt, uns in Freyheit zu setzen, entwickelt mit jeder Kraft, die sie in uns ausbildet, nur ein neues Bedürfniss, die Bande des physischen schnüren sich immer beängstigender zu, so dass die Furcht, zu verlieren, selbst den feurigen Trieb nach Verbesserung erstickt, und die Maxime

des leidenden Gehorſams für die höchſte Weisheit des Lebens gilt. So ſieht man den Geiſt der Zeit zwiſchen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwiſchen Unnatur und bloſser Natur, zwiſchen Superſtition und moraliſchem Unglauben ſchwanken, und es iſt bloſs das Gleichgewicht des Schlimmen, was ihm zuweilen noch Grenzen ſetzt.

Sechster Brief.

Sollte ich mit dieser Schilderung dem Zeitalter wohl zuviel gethan haben? Ich erwarte diesen Einwurf nicht, eher einen andern: dass ich zuviel dadurch bewiesen habe. Dieses Gemählde, werden Sie mir sagen, gleicht zwar der gegenwärtigen Menschheit, aber es gleicht überhaupt allen Völkern, die in der Kultur begriffen sind, weil alle ohne Unterschied durch Vernünfteley von der Natur abfallen müssen, ehe sie durch Vernunft zu ihr zurückkehren können.

Aber bey einiger Aufmerksamkeit auf den Zeitcharakter muss uns der Kontrast in Verwunderung setzen, der zwischen der heutigen Form der Menschheit, und zwischen der ehemaligen, besonders der griechischen, angetroffen wird. Der Ruhm der Ausbildung und Verfeinerung, den wir mit Recht gegen jede andre blosse Natur geltend machen,

kann uns gegen die griechische Natur nicht zu statten kommen, die sich mit allen Reizen der Kunst und mit aller Würde der Weisheit vermählte, ohne doch, wie die unsrige, das Opfer derselben zu seyn. Die Griechen beschämen uns nicht blos durch eine Simplicität, die unserm Zeitalter fremd ist; sie sind zugleich unsre Nebenbuhler, ja oft unsre Muster in den nehmlichen Vorzügen, mit denen wir uns über die Naturwidrigkeit unsrer Sitten zu trösten pflegen. Zugleich voll Form und voll Fülle, zugleich philosophirend und bildend, zugleich zart und energisch sehen wir sie die Jugend der Phantasie mit der Männlichkeit der Vernunft in einer herrlichen Menschheit vereinigen.

Damals bey jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte hatten die Sinne und der Geist noch kein strenge geschiedenes Eigenthum; denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, mit einander feindselig abzutheilen, und ihre Markung zu

bestimmen. Die Poesie hatte noch nicht mit dem Witze gebuhlt, und die Spekulation sich noch nicht durch Spitzfindigkeit geschändet. Beyde konnten im Nothfall ihre Verrichtungen tauschen, weil jedes, nur auf seine eigene Weise; die Wahrheit ehrte. So hoch die Vernunft auch stieg, so zog sie doch immer die Materie liebend nach, und so fein und scharf sie auch trennte, so verstümmelte sie doch nie. Sie zerlegte zwar die menschliche Natur und warf sie in ihrem herrlichen Götterkreis vergrösert auseinander, aber nicht dadurch, dass sie sie in Stücken riss, sondern dadurch, dass sie sie verschiedentlich mischte, denn die ganze Menschheit fehlte in keinem einzelnen Gott. Wie ganz anders bey uns Neuern! Auch bey uns ist das Bild der Gattung in den Individuen vergrösert auseinander geworfen — aber in Bruchstücken, nicht in veränderten Mischungen, dass man von Individuum zu Individuum herumfragen muss, um die Totalität der Gattung zusammen zu lesen.

Bey uns, möchte man fast versucht werden zu behaupten, äussern sich die Gemüthskräfte auch in der Erfahrung so getrennt, wie der Psychologe sie in der Vorstellung scheidet, und wir sehen nicht bloss einzelne Subjekte sondern ganze Klassen von Menschen nur einen Theil ihrer Anlagen entfalten, während dass die übrigen, wie bey verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind.

Ich verkenne nicht die Vorzüge, welche das gegenwärtige Geschlecht, als Einheit betrachtet, und auf der Waage des Verstandes, vor dem besten in der Vorwelt behaupten mag; aber in geschlossenen Gliedern muss es den Weltkampf beginnen, und das Ganze mit dem Ganzen sich messen. Welcher einzelne Neuere tritt heraus, Mann gegen Mann mit dem einzelnen Athenienser um den Preis der Menschheit zu streiten?

Woher wohl dieses nachtheilige Verhältniss der Individuen bey allem Vortheil

theil der Gattung? Warum qualifizirte ſich der einzelne Grieche zum Repräſentanten ſeiner Zeit, und warum darf dieſs der einzelne Neuere nicht wagen? Weil jenem die alles verneinende Natur, dieſem der alles trennende Verſtand ſeine Formen ertheilten.

Die Kultur ſelbſt war es, welche der neuern Menſchheit dieſe Wunde ſchlug. Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das beſtimmtere Denken eine ſchärfere Scheidung der Wiſſenſchaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine ſtrengere Abſonderung der Stände und Geſchäfte nöthwendig machte, ſo zerriſs auch der innere Bund der menſchlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweyte ihre harmoniſchen Kräfte. Der intuitive und der ſpekulative Verſtand vertheilten ſich jetzt feindlich geſinnt auf ihren verſchiedenen Feldern, deren Grenzen ſie jetzt anfiengen, mit Mistrauen und Eiferſucht zu bewachen, und mit der

Sphäre, auf die man seine Wirksamkeit einschränkt, hat man sich auch in sich selbst einen Herrn gegeben, der nicht selten mit Unterdrückung der übrigen Anlagen zu endigen pflegt. Indem hier die luxurierende Einbildungskraft die mühsamen Pflanzungen des Verstandes verwüstet, verzehrt dort der Abstraktionsgeist das Feuer, an dem das Herz sich hätte wärmen, und die Phantasie sich entzünden sollen.

Diese Zerrüttung, welche Kunst und Gelehrsamkeit in dem innern Menschen anfingen, machte der neue Geist der Regierung vollkommen und allgemein. Es war freilich nicht zu erwarten, dass die einfache Organisation der ersten Republiken die Einfalt der ersten Sitten und Verhältnisse überlebte, aber anstatt zu einem höhern animalischen Leben zu steigen, sank sie zu einer gemeinen und groben Mechanik herab. Jene Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens

genofs, und wenn es Noth that, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser, Theile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genufs wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das es umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er blofs zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft. Aber selbst der karge fragmentarische Antheil, der die einzelnen Glieder noch an das Ganze knüpft, hängt nicht von Formen ab, die sie sich selbstthätig geben, (denn wie dürfte man

ihrer Freyheit ein ſo künſtliches und lichtſcheues Uhrwerk vertrauen)? ſondern wird ihnen mit ſkrupulöſer Strenge durch ein Formular vorgeſchrieben, in welchem man ihre freye Einſicht gebunden hält. Der todte Buchſtabe vertritt den lebendigen Verſtand, und ein geübtes Gedächtniſs leitet ſicherer als Genie und Empfindung.

Wenn das gemeine Weſen das Amt zum Maaſsſtab des Mannes macht, wenn es an dem Einen ſeiner Bürger nur die Memorie, an einem Andern den tabellariſchen Verſtand, an einem Dritten nur die mechaniſche Fertigkeit ehrt, wenn es hier, gleichgültig gegen den Charakter, nur auf Kenntniſſe dringt, dort hingegen einem Geiſte der Ordnung und einem geſetzlichen Verhalten die gröſste Verfinſterung des Verſtandes zu gut hält — wenn es zugleich dieſe einzelnen Fertigkeiten zu einer eben ſo groſsen Intenſität will getrieben wiſſen, als es dem Subjekt an Extenſität erläſst — darf es

uns da wundern, daſs die übrigen Anlagen des Gemüths vernachläſſigt werden, um der einzigen, welche ehrt und lohnt, alle Pflege zuzuwenden? Zwar wiſſen wir, daſs das kraftvolle Genie die Grenzen ſeines Geſchäfts nicht zu Grenzen ſeiner Thätigkeit macht, aber das mittelmäſsige Talent verzehrt in dem Geſchäfte, das ihm zum Antheil fiel, die ganze karge Summe ſeiner Kraft, und es muſs ſchon kein gemeiner Kopf ſeyn, um, unbeſchadet ſeines Berufs, für Liebhabereyen übrig zu behalten. Noch dazu iſt es ſelten eine gute Empfehlung bey dem Staat, wenn die Kräfte die Aufträge überſteigen, oder wenn das höhere Geiſtesbedürfniſs des Mannes von Genie ſeinem Amt einen Nebenbuhler giebt. So eiferſüchtig iſt der Staat auf den Alleinbeſitz ſeiner Diener, daſs er ſich leichter dazu entſchlieſsen wird, (und wer kann ihm unrecht geben)? ſeinen Mann mit einer Venus Cytherea als mit einer Venus Urania zu theilen?

Und so wird denn allmählig das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abstrakt des Ganzen sein dürftiges Daseyn friste, und ewig bleibt der Staat seinen Bürgern feind, weil ihn das Gefühl nirgends findet. Genöthigt, sich die Mannichfaltigkeit seiner Bürger durch Klassifizierung zu erleichtern, und die Menschheit nie anders als durch Repräsentation aus der zweyten Hand zu empfangen, verliert der regierende Theil sie zuletzt ganz und gar aus den Augen, indem er sie mit einem blossen Machwerk des Verstandes vermengt; und der regierte kann nicht anders als mit Kaltsinn die Gesetze empfangen, die an ihn selbst so wenig gerichtet sind. Endlich überdrüssig, ein Band zu unterhalten, das ihr von dem Staate so wenig erleichtert wird, fällt die positive Gesellschaft (wie schon längst das Schicksal der meisten europäischen Staaten ist) in einen moralischen Naturstand auseinander, wo die öffentliche Macht nur eine Parthey mehr ist, gehasst und hintergangen von dem, der

sie nöthig macht, und nur von dem, der sie entbehren kann, geachtet.

Konnte die Menschheit bey dieser doppelten Gewalt, die von innen und aussen auf sie drückte, wohl eine andere Richtung nehmen, als sie wirklich nahm? Indem der spekulative Geist im Ideenreich nach unverlierbaren Besitzungen strebte, musste er ein Fremdling in der Sinnenwelt werden, und über der Form die Materie verlieren. Der Geschäftsgeist, in einen einförmigen Kreis von Objekten eingeschlossen und in diesem noch mehr durch Formeln eingeengt, musste das freye Ganze sich aus den Augen gerückt sehen, und zugleich mit seiner Sphäre verarmen. So wie ersterer versucht wird, das Wirkliche nach dem Denkbaren zu modeln, und die subjektiven Bedingungen seiner Vorstellungskraft zu konstitutiven Gesetzen für das Daseyn der Dinge zu erheben, so stürzte letzterer in das entgegenstehende Extrem, alle Erfahrung überhaupt nach ei-

nem besondern Fragment von Erfahrung zu schätzen, und die Regeln seines Geschäfts jedem Geschäft ohne Unterschied anpassen zu wollen. Der eine musste einer leeren Subtilität, der andre einer pedantischen Beschränktheit zum Raube werden, weil jener für das Einzelne zu hoch, dieser zu tief für das Ganze stand. Aber das Nachtheilige dieser Geistesrichtung schränkte sich nicht blos auf das Wissen und Hervorbringen ein; es erstreckte sich nicht weniger auf das Empfinden und Handeln. Wir wissen, dass die Sensibilität des Gemüths ihrem Grade nach von der Lebhaftigkeit, ihrem Umfange nach, von dem Reichthum der Einbildungskraft abhängt. Nun muss aber das Übergewicht des analytischen Vermögens die Phantasie nothwendig ihrer Kraft und ihres Feuers berauben, und eine eingeschränktere Sphäre von Objekten ihren Reichthum vermindern. Der abstrakte Denker hat daher gar oft ein kaltes Herz, weil er die Eindrücke zergliedert, die doch nur als ein Ganzes die

Seele führen; der Geschäftsmann hat gar oft ein enges Herz, weil seine Einbildungskraft, in den einförmigen Kreis seines Berufs eingeschlossen, sich zu fremder Vorstellungsart nicht erweitern kann.

Es lag auf meinem Wege, die nachtheilige Richtung des Zeit-Charakters und ihre Quellen aufzudecken, nicht die Vortheile zu zeigen, wodurch die Natur sie vergütet. Gerne will ich Ihnen eingestehen, dass so wenig es auch den Individuen bey dieser Zerstückelung ihres Wesens wohl werden kann, doch die Gattung auf keine andere Art hätte Fortschritte machen können. Die Erscheinung der griechischen Menschheit war unstreitig ein Maximum, das auf dieser Stuffe weder verharren noch höher steigen konnte. Nicht verharren; weil der Verstand durch den Vorrath, den er schon hatte, unausbleiblich genöthigt werden musste, sich von der Empfindung und Anschauung abzusondern, und nach

Deutlichkeit der Erkenntnifs zu ſtreben: auch nicht höher ſteigen; weil nur ein beſtimmter Grad von Klarheit mit einer beſtimmten Fülle und Wärme zuſammen beſtehen kann. Die Griechen hatten dieſen Grad erreicht, und wenn ſie zu einer höhern Ausbildung fortſchreiten wollten, ſo mufsten ſie, wie wir, die Totalität ihres Weſens aufgeben, und die Wahrheit auf getrennten Bahnen verfolgen.

Die mannichfaltigen Anlagen im Menſchen zu entwickeln, war kein anderes Mittel, als ſie einander entgegen zu ſetzen. Dieſer Antagonifm der Kräfte iſt das grofse Inſtrument der Kultur, aber auch nur das Inſtrument; denn ſolange derſelbe dauert, iſt man erſt auf dem Wege zu dieſer. Dadurch allein, dafs in dem Menſchen einzelne Kräfte ſich iſolieren, und einer ausſchliefsenden Geſetzgebung anmafsen, gerathen ſie in Widerſtreit mit der Wahrheit der Dinge, und nöthigen den Gemeinſinn, der ſonſt

mit träger Genügsamkeit auf der äussern Erscheinung ruht, in die Tiefen der Objekte zu dringen. Indem der reine Verstand eine Autorität in der Sinnenwelt usurpirt, und der empirische beschäftigt ist, ihn den Bedingungen der Erfahrung zu unterwerfen, bilden beyde Anlagen sich zu möglichster Reife aus, und erschöpfen den ganzen Umfang ihrer Sphäre. Indem hier die Einbildungskraft durch ihre Willkühr die Weltordnung aufzulösen wagt, nöthiget sie dort die Vernunft zu den obersten Quellen der Erkenntniss zu steigen, und das Gesetz der Nothwendigkeit gegen sie zu Hülfe zu rufen.

Einseitigkeit in Uebung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrthum, aber die Gattung zur Wahrheit. Dadurch allein; dass wir die ganze Energie unsers Geistes in Einen Brennpunkt versammeln, und unser ganzes Wesen in eine einzige Kraft zusammenziehen, setzen wir dieser einzelnen

Kraft gleichſam Flügel an, und führen ſie künſtlicherweiſe weit über die Schranken hinaus, welche die Natur ihr geſetzt zu haben ſcheint. So gewiſs es iſt, daſs alle menſchliche Individuen zuſammen genommen, mit der Sehkraft, welche die Natur ihnen ertheilt, nie dahin gekommen ſeyn würden, einen Trabanten des Jupiter auszuſpähn, den der Teleſkop dem Aſtronomen entdeckt; eben ſo ausgemacht iſt es, daſs die menſchliche Denkkraft niemals eine Analyſis des Unendlichen oder eine Critik der reinen Vernunft würde aufgeſtellt haben, wenn nicht in einzelnen dazu berufnen Subjekten die Vernunft ſich vereinzelt, von allem Stoff gleichſam losgewunden, und durch die angeſtrengteſte Abſtraktion ihren Blick ins Unbedingte bewaffnet hätte. Aber wird wohl ein ſolcher, in reinen Verſtand und reine Anſchauung gleichſam aufgelöſter Geiſt dazu tüchtig ſeyn, die ſtrengen Feſſeln der Logik mit dem freyen Gange der Dichtungskraft zu vertauſchen, und die Individualität der

Dinge mit treuem und keuschem Sinn zu ergreifen? Hier setzt die Natur auch dem Universalgenie eine Grenze, die es nicht überschreiten kann, und die Wahrheit wird solange Märtyrer machen, als die Philosophie noch ihr vornehmstes Geschäft daraus machen muss, Anstalten gegen den Irrthum zu treffen.

Wieviel also auch für das Ganze der Welt durch diese getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu läugnen, dass die Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch dieses Weltzweckes leiden. Durch gymnastische Uebungen bilden sich zwar athletische Körper aus, aber nur durch das freye und gleichförmige Spiel der Glieder die Schönheit. Eben so kann die Anspannung einzelner Geisteskräfte zwar ausserordentliche, aber nur die gleichförmige Temperatur derselben glückliche und vollkommene Menschen erzeugen. Und in welchem Verhältniss stünden wir also zu dem vergangenen und

kommenden Weltalter, wenn die Ausbildung der menschlichen Natur ein solches Opfer nothwendig machte? Wir wären die Knechte der Menschheit gewesen, wir hätten einige Jahrtausende lang die Sklavenarbeit für sie getrieben, und unsrer verstümmelten Natur die beschämenden Spuren dieser Dienstbarkeit eingedrückt — damit das spätere Geschlecht in einem seligen Müssiggange seiner moralischen Gesundheit warten, und den freyen Wuchs seiner Menschheit entwickeln könnte!

Kann aber wohl der Mensch dazu bestimmt seyn, über irgend einem Zwecke sich selbst zu versäumen? Sollte uns die Natur durch ihre Zwecke eine Vollkommenheit rauben können, welche uns die Vernunft durch die ihrigen vorschreibt? Es muss also falsch seyn, dass die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität nothwendig macht; oder wenn auch das Gesetz der Natur noch so sehr dahin strebte, so muss es

bey uns ſtehen, dieſe Totalität in unſrer Natur, welche die Kunſt zerſtört hat, durch eine höhere Kunſt wieder herzuſtellen.

Siebenter Brief.

Sollte diese Wirkung vielleicht von dem Staat zu erwarten seyn? Das ist nicht möglich, denn der Staat, wie er jetzt beschaffen ist, hat das Uebel veranlasst, und der Staat, wie ihn die Vernunft in der Idee sich aufgiebt, anstatt diese bessere Menschheit begründen zu können, müsste selbst erst darauf gegründet werden. Und so hätten mich denn die bisherigen Untersuchungen wieder auf den Punkt zurückgeführt, von dem sie mich eine Zeitlang entfernten. Das jetzige Zeitalter, weit entfernt uns diejenige Form der Menschheit aufzuweisen, welche als nothwendige Bedingung einer moralischen Staatsverbesserung erkannt worden ist, zeigt uns vielmehr das direkte Gegentheil davon. Sind also die von mir aufgestellten Grundsätze richtig, und bestätigt die Erfahrung mein Gemählde der Gegenwart, so muss man jeden Versuch einer solchen Staatsverände-

änderung ſolange für unzeitig und jede darauf gegründete Hoffnung ſolange für ſchimäriſch erklären, bis die Trennung in dem innern Menſchen wieder aufgehoben, und ſeine Natur vollſtändig genug entwickelt iſt, um ſelbſt die Künſtlerinn zu ſeyn, und der politiſchen Schöpfung der Vernunft ihre Realität zu verbürgen.

Die Natur zeichnet uns in ihrer phyſiſchen Schöpfung den Weg vor, den man in der moraliſchen zu wandeln hat. Nicht eher, als bis der Kampf elementariſcher Kräfte in den niedrigern Organiſationen beſänftiget iſt, erhebt ſie ſich zu der edeln Bildung des phyſiſchen Menſchen. Eben ſo muſs der Elementenſtreit in dem ethiſchen Menſchen; der Konflikt blinder Triebe, fürs erſte beruhigt ſeyn; und die grobe Entgegenſetzung muſs in ihm aufgehört haben; ehe man es wagen darf, die Mannichfaltigkeit zu begünſtigen. Auf der andern Seite muſs die Selbſtſtändigkeit ſeines Charakters ge-

sichert seyn, und die Unterwürfigkeit unter fremde despotische Formen einer anständigen Freyheit Platz gemacht haben, ehe man die Mannichfaltigkeit in ihm der Einheit des Ideals unterwerfen darf. Wo der Naturmensch seine Willkühr noch so gesetzlos mifsbraucht, da darf man ihm seine Freyheit kaum zeigen; wo der künstliche Mensch seine Freyheit noch so wenig gebraucht, da darf man ihm seine Willkühr nicht nehmen. Das Geschenk liberaler Grundsätze wird Verrätherey an dem Ganzen, wenn es sich zu einer noch gährenden Kraft gesellt, und einer schon übermächtigen Natur Verstärkung zusendet; das Gesetz der Uebereinstimmung wird Tyranney gegen das Individuum, wenn es sich mit einer schon herrschenden Schwäche und physischen Beschränkung verknüpft, und so den letzten glimmenden Funken von Selbstthätigkeit und Eigenthum auslöscht.

Der Charakter der Zeit, mufs sich also von seiner tiefen Entwürdigung erst

aufrichten, dort der blinden Gewalt der Natur ſich entziehen, und hier zu ihrer Einfalt, Wahrheit und Fülle zurückkehren; eine Aufgabe für mehr als Ein Jahrhundert. Unterdeſſen gebe ich gerne zu, kann mancher Verſuch im Einzelnen gelingen, aber am Ganzen wird dadurch nichts gebeſſert ſeyn, und der Widerſpruch des Betragens wird ſtets gegen die Einheit der Maximen beweiſen. Man wird in andern Welttheilen in dem Neger die Menſchheit ehren, und in Europa ſie in dem Denker ſchänden. Die alten Grundſätze werden bleiben, aber ſie werden das Kleid des Jahrhunderts tragen, und zu einer Unterdrückung, welche ſonſt die Kirche autoriſirte, wird die Philoſophie ihren Nahmen leihen. Von der Freyheit erſchreckt, die in ihren erſten Verſuchen ſich immer als Feindinn ankündigt, wird man dort einer bequemen Knechtſchaft ſich in die Arme werfen, und hier von einer pedantiſchen Curatel' zur Verzweiflung gebracht, in die wilde Ungebundenheit des Natur-

ſtands entſpringen. Die Uſurpation wird ſich auf die Schwachheit der menſchlichen Natur, die Inſurrection auf die Würde derſelben berufen, bis endlich die grofse Beherrſcherinn aller menſchlichen Dinge, die blinde Stärke, dazwiſchen tritt, und den vorgeblichen Streit der Principien wie einen gemeinen Fauſtkampf entſcheidet.

Achter Brief.

Soll ſich alſo die Philoſophie, muthlos und ohne Hoffnung, aus dieſem Gebiete zurückziehen? Während daſs ſich die Herrſchaft der Formen nach jener andern Richtung erweitert, ſoll dieſes wichtigſte aller Güter dem geſtaltloſen Zufall Preis gegeben ſeyn? Der Konflikt blinder Kräfte ſoll in der politiſchen Welt ewig dauern, und das geſellige Geſetz nie über die feindſelige Selbſtſucht ſiegen?

Nichtsweniger! Die Vernunft ſelbſt wird zwar mit dieſer rauhen Macht, die ihren Waffen widerſteht, unmittelbar den Kampf nicht verſuchen, und ſo wenig als der Sohn des Saturns in der Ilias, ſelbſthandelnd auf den finſtern Schauplatz herunter ſteigen. Aber aus der Mitte der Streiter wählt ſie ſich den würdigſten aus, bekleidet ihn wie Zeus ſeinen Enkel mit göttlichen Waffen, und bewirkt durch

ſeine ſiegende Kraft die groſse Entſcheidung.

Die Vernunft hat geleiſtet, was ſie leiſten kann, wenn ſie das Geſetz findet und aufſtellt; vollſtrecken muſs es der muthige Wille, und das lebendige Gefühl. Wenn die Wahrheit im Streit mit Kräften den Sieg erhalten ſoll, ſo muſs ſie ſelbſt erſt zur Kraft werden, und zu ihrem Sachführer im Reich der Erſcheinungen einen Trieb aufſtellen; denn Triebe ſind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt. Hat ſie bis jetzt ihre ſiegende Kraft noch ſo wenig bewieſen, ſo liegt dieſs nicht an dem Verſtande, der ſie nicht zu entſchleyern wuſste, ſondern an dem Herzen, das ſich ihr verſchloſs, und an dem Triebe, der nicht für ſie handelte.

Denn woher dieſe noch ſo allgemeine Herrſchaft der Vorurtheile und dieſe Verfinſterung der Köpfe bey allem Licht, das Philoſophie und Erfahrung

aufſteckten? Das Zeitalter iſt aufgeklärt, das heiſst die Kenntniſſe ſind gefunden und öffentlich preisgegeben, welche hinreichen würden, wenigſtens unſre praktiſchen Grundſätze zu berichtigen. Der Geiſt der freyen Unterſuchung hat die Wahnbegriffe zerſtreut, welche lange Zeit den Zugang zu der Wahrheit verwehrten, und den Grund unterwühlt, auf welchem Fanatismus und Betrug ihren Thron erbauten. Die Vernunft hat ſich von den Täuſchungen der Sinne und von einer betrüglichen Sophiſtik gereinigt, und die Philoſophie ſelbſt, welche uns zuerſt von ihr abtrünnig machte, ruft uns laut und dringend in den Schoofs der Natur zurück — woran liegt es, daſs wir noch immer Barbaren ſind?

Es muſs alſo, weil es nicht in den Dingen liegt, in den Gemüthern der Menſchen etwas vorhanden ſeyn, was der Aufnahme der Wahrheit, auch wenn ſie noch ſo hell leuchtete, und der Annahme derſelben, auch wenn ſie noch

so lebendig überzeugte, im Wege steht. Ein alter Weiser hat es empfunden, und es liegt in dem vielbedeutenden Ausdruck versteckt: *sapere aude.*

Erkühne dich, weise zu seyn. Energie des Muths gehört dazu, die Hindernisse zu bekämpfen, welche sowohl die Trägheit der Natur als die Feigheit des Herzens der Belehrung entgegen setzen. Nicht ohne Bedeutung läfst der alte Mythus die Göttinn der Weisheit in voller Rüstung aus Jupiters Haupte steigen; denn schon ihre erste Verrichtung ist kriegerisch. Schon in der Geburt hat sie einen harten Kampf mit den Sinnen zu bestehen, die aus ihrer süfsen Ruhe nicht gerissen seyn wollen. Der zahlreichere Theil der Menschen wird durch den Kampf mit der Noth viel zu sehr ermüdet und abgespannt, als dafs er sich zu einem neuen und härtern Kampf mit dem Irrthum aufraffen sollte. Zufrieden, wenn er selbst der sauren Mühe des Denkens entgeht, läfst er Andere gern über seine

Begriffe die Vormundschaft führen, und geschieht es, dafs sich höhere Bedürfnisse in ihm regen, so ergreift er mit durstigem Glauben die Formeln, welche der Staat und das Priesterthum für diesen Fall in Bereitschaft halten. Wenn diese unglücklichen Menschen unser Mitleiden verdienen, so trifft unsre gerechte Verachtung die andern, die ein besseres Loos von dem Joch der Bedürfnisse frey macht, aber eigene Wahl darunter beugt. Diese ziehen den Dämmerschein dunkler Begriffe, wo man lebhafter fühlt und die Phantasie sich nach eignem Belieben bequeme Gestalten bildet, den Strahlen der Wahrheit vor, die das angenehme Blendwerk ihrer Träume verjagen. Auf eben diese Täuschungen, die das feindselige Licht der Erkenntnifs zerstreuen soll, haben sie den ganzen Bau ihres Glücks gegründet, und sie sollten eine Wahrheit so theuer kaufen, die damit anfängt, ihnen alles zu nehmen, was Werth für sie besitzt. Sie müfsten schon weise seyn, um die Weisheit zu lieben: eine Wahr-

heit, die derjenige ſchon fühlte, der der Philoſophie ihren Namen gab.

Nicht genug alſo, daſs alle Aufklärung des Verſtandes nur inſoferne Achtung verdient, als ſie auf den Charakter zurückflieſst; ſie geht auch gewiſſermaſſen von dem Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muſs geöffnet werden. Ausbildung des Empfindungsvermögens iſt alſo das dringendere Bedürfniſs der Zeit, nicht bloſs weil ſie ein Mittel wird, die verbeſſerte Einſicht für das Leben wirkſam zu machen, ſondern ſelbſt darum, weil ſie zu Verbeſſerung der Einſicht erweckt.

Neunter Brief.

Aber iſt hier nicht vielleicht ein Zirkel? Die theoretiſche Kultur ſoll die praktiſche herbeyführen und die praktiſche doch die Bedingung der theoretiſchen ſeyn? Alle Verbeſſerung im politiſchen ſoll von Veredlung des Charakters ausgehen — aber wie kann ſich unter den Einflüſſen einer barbariſchen Staatsverfaſſung der Charakter veredeln? Man müſste alſo zu dieſem Zwecke ein Werkzeug aufſuchen, welches der Staat nicht hergiebt, und Quellen dazu eröffnen, die ſich bey aller politiſchen Verderbniſs rein und lauter erhalten.

Jetzt bin ich an dem Punkt angelangt, zu welchem alle meine bisherigen Betrachtungen hingeſtrebt haben. Dieſes Werkzeug iſt die ſchöne Kunſt, dieſe Quellen öffnen ſich in ihren unſterblichen Muſtern.

Von allem, was poſitiv iſt und was menſchliche Conventionen einführten, iſt die Kunſt, wie die Wiſſenſchaft losgeſprochen, und beyde erfreuen ſich einer abſoluten Immunität von der Willkühr der Menſchen. Der politiſche Geſetzgeber kann ihr Gebiet ſperren, aber darinn herrſchen kann er nicht. Er kann den Wahrheitsfreund ächten, aber die Wahrheit beſteht; er kann den Künſtler erniedrigen, aber die Kunſt kann er nicht verfälſchen. Zwar iſt nichts gewöhnlicher, als daſs beyde, Wiſſenſchaft und Kunſt, dem Geiſt des Zeitalters huldigen, und der hervorbringende Geſchmack von dem beurtheilenden das Geſetz empfängt. Wo der Charakter ſtraff wird und ſich verhärtet, da ſehen wir die Wiſſenſchaft ſtreng ihre Grenzen bewachen, und die Kunſt in den ſchweren Feſſeln der Regel gehn; wo der Charakter erſchlafft und ſich auflöſt, da wird die Wiſſenſchaft zu gefallen und die Kunſt zu vergnügen ſtreben. Ganze Jahrhunderte lang zeigen

sich die Philosophen wie die Künstler geschäftig, Wahrheit und Schönheit in die Tiefen gemeiner Menschheit hinabzutauchen; jene gehen darinn unter, aber mit eigner unzerstörbarer Lebenskraft ringen sich diese siegend empor.

Der Künstler ist zwar der Sohn seiner Zeit, aber schlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling oder gar noch ihr Günstling ist. Eine wohlthätige Gottheit reisse den Säugling bey Zeiten von seiner Mutter Brust, nähre ihn mit der Milch eines bessern Alters, und lasse ihn unter fernem griechischen Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden ist, so kehre er, eine fremde Gestalt, in sein Jahrhundert zurück; aber nicht, um es mit seiner Erscheinung zu erfreuen, sondern furchtbar wie Agamemnons Sohn, um es zu reinigen. Den Stoff zwar wird er von der Gegenwart nehmen, aber die Form von einer edleren Zeit, ja jenseits aller Zeit, von der absoluten unwandelbaren Ein-

heit seines Wesens entlehnen. Hier aus dem reinen Aether seiner dämonischen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab, unangesteckt von der Verderbniss der Geschlechter und Zeiten, welche tief unter ihr in trüben Strudeln sich wälzen. Seinen Stoff kann die Laune entehren, wie sie ihn geadelt hat, aber die keusche Form ist ihrem Wechsel entzogen. Der Römer des ersten Jahrhunderts hatte längst schon die Kniee vor seinen Kaisern gebeugt, als die Bildsäulen noch aufrecht standen, die Tempel blieben dem Auge heilig, als die Götter längst zum Gelächter dienten, und die Schandthaten eines Nero und Kommodus beschämte der edle Styl des Gebäudes, das seine Hülle dazu gab. Die Menschheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunst hat sie gerettet und aufbewahrt in bedeutenden Steinen; die Wahrheit lebt in der Täuschung fort, und aus dem Nachbilde wird das Urbild wieder hergestellt werden. So wie die edle Kunst die edle Natur über-

lebte, so schreitet sie derselben auch in der Begeisterung, bildend und erweckend, voran. Ehe noch die Wahrheit ihr siegendes Licht in die Tiefen der Herzen sendet, fängt die Dichtungskraft ihre Strahlen auf, und die Gipfel der Menschheit werden glänzen, wenn noch feuchte Nacht in den Thälern liegt.

Wie verwahrt sich aber der Künstler vor den Verderbnissen seiner Zeit, die ihn von allen Seiten umfangen? Wenn er ihr Urtheil verachtet. Er blicke aufwärts nach seiner Würde und dem Gesetz, nicht niederwärts nach dem Glück und nach dem Bedürfniss. Gleich frey von der eiteln Geschäftigkeit, die in den flüchtigen Augenblick gern ihre Spur drücken möchte, und von dem ungeduldigen Schwärmergeist, der auf die dürftige Geburt der Zeit den Maasstab des Unbedingten anwendet, überlasse er dem Verstande, der hier einheimisch ist, die Sphäre des Wirklichen; er aber strebe, aus dem Bunde des Möglichen

mit dem Nothwendigen das Ideal zu erzeugen. Dieses präge er aus in Täuschung und Wahrheit, präge es in die Spiele seiner Einbildungskraft, und in den Ernst seiner Thaten, präge er aus in allen sinnlichen und geistigen Formen und werfe es schweigend in die unendliche Zeit.

Aber nicht jedem, dem dieses Ideal in der Seele glüht, wurde die schöpferische Ruhe und der grosse geduldige Sinn verliehen, es in den verschwiegnen Stein einzudrücken, oder in das nüchterne Wort auszugiessen, und den treuen Händen der Zeit zu vertrauen. Viel zu ungestüm, um durch dieses ruhige Mittel zu wandern, stürzt sich der göttliche Bildungstrieb oft unmittelbar auf die Gegenwart und auf das handelnde Leben, und unternimmt, den formlosen Stoff der moralischen Welt umzubilden. Dringend spricht das Unglück seiner Gattung zu dem fühlenden Menschen, dringender ihre Entwürdigung, der

der Enthusiasmus entflammt sich, und das glühende Verlangen strebt in kraftvollen Seelen ungeduldig zur That. Aber befragte er sich auch, ob diese Unordnungen in der moralischen Welt seine Vernunft beleidigen, oder nicht vielmehr seine Selbstliebe schmerzen? Weiss er es noch nicht, so wird er es an dem Eifer erkennen, womit er auf bestimmte und beschleunigte Wirkungen dringt. Der reine moralische Trieb ist aufs Unbedingte gerichtet, für ihn giebt es keine Zeit, und die Zukunft wird ihm zur Gegenwart, sobald sie sich aus der Gegenwart nothwendig entwickeln muss. Vor einer Vernunft ohne Schranken ist die Richtung zugleich die Vollendung, und der Weg ist zurückgelegt, sobald er eingeschlagen ist.

Gieb also, werde ich dem jungen Freund der Wahrheit und Schönheit zur Antwort geben, der von mir wissen will, wie er dem edeln Trieb in seiner Brust, bey allem Widerstande des Jahrhunderts,

Genüge zu thun habe, gieb der Welt, auf die du wirkst, die Richtung zum Guten, so wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwicklung bringen. Diese Richtung hast du ihr gegeben, wenn du, lehrend, ihre Gedanken zum Nothwendigen und Ewigen erhebst, wenn du, handelnd oder bildend, das Nothwendige und Ewige in einen Gegenstand ihrer Triebe verwandelst. Fallen wird das Gebäude des Wahns und der Willkührlichkeit, fallen muss es, es ist schon gefallen, sobald du gewiss bist, dass es sich neigt; aber in dem innern, nicht bloss in dem äussern Menschen muss es sich neigen. In der schaamhaften Stille deines Gemüths erziehe die siegende Wahrheit, stelle sie aus dir heraus in der Schönheit, dass nicht blos der Gedanke ihr huldige, sondern auch der Sinn ihre Erscheinung liebend ergreife. Und damit es dir nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muster zu empfangen, das du ihr geben sollst, so wage dich nicht eher in ihre bedenkliche Gesellschaft, bis

du eines idealiſchen Gefolges in deinem Herzen verſichert biſt. Lebe mit deinem Jahrhundert, aber ſey nicht ſein Geſchöpf; leiſte deinen Zeitgenoſſen, aber was ſie bedürfen, nicht was ſie loben. Ohne ihre Schuld getheilt zu haben, theile mit edler Reſignation ihre Strafen, und beuge dich mit Freyheit unter das Joch, das ſie gleich ſchlecht entbehren und tragen. Durch den ſtandhaften Muth, mit dem du ihr Glück verſchmäheſt, wirſt du ihnen beweiſen, daſs nicht deine Feigheit ſich ihren Leiden unterwirft. Denke ſie dir, wie ſie ſeyn ſollten, wenn du auf ſie zu wirken haſt, aber denke ſie dir, wie ſie ſind, wenn du für ſie zu handeln verſucht wirſt. Ihren Beyfall ſuche durch ihre Würde, aber auf ihren Unwerth berechne ihr Glück, ſo wird dein eigener Adel dort den ihrigen aufwecken, und ihre Unwürdigkeit hier deinen Zweck nicht vernichten. Der Ernſt deiner Grundſätze wird ſie von dir ſcheuchen, aber im Spiele ertragen ſie ſie noch; ihr Ge-

schmack ist keuscher als ihr Herz, und hier mußt du den scheuen Flüchtling ergreifen. Ihre Maximen wirst du umsonst bestürmen, ihre Thaten umsonst verdammen, aber an ihrem Müssiggange kannst du deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkühr, die Frivolität, die Rohigkeit aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen. Wo du sie findest, umgieb sie mit edeln, mit grossen, mit geistreichen Formen, schliesse sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet.

Zehnter Brief.

Sie ſind alſo mit mir darinn einig, und durch den Inhalt meiner vorigen Briefe überzeugt, daſs ſich der Menſch auf zwey entgegen geſetzten Wegen von ſeiner Beſtimmung entfernen könne, daſs unſer Zeitalter wirklich auf beyden Abwegen wandle, und hier der Rohigkeit, dort der Erſchlaffung und Verkehrtheit zum Raub geworden ſey. Von dieſer doppelten Verwirrung ſoll es durch die Schönheit zurückgeführt werden. Wie kann aber die ſchöne Kultur beyden entgegen geſetzten Gebrechen zugleich begegnen, und zwey widerſprechende Eigenſchaften in ſich vereinigen? Kann ſie in dem Wilden die Natur in Feſſeln legen und in dem Barbaren dieſelbe in Freyheit ſetzen? Kann ſie zugleich anſpannen und auflöſen — und wenn ſie nicht wirklich beydes leiſtet, wie kann ein ſo groſser Effekt, als die Ausbildung der Menſch-

heit iſt vernünftiger weiſe von ihr erwartet werden?

Zwar hat man ſchon zum Ueberdruſs die Behauptung hören müſſen, daſs das entwickelte Gefühl für Schönheit die Sitten verfeinere, ſo daſs es hiezu keines neuen Beweiſes mehr zu bedürfen ſcheint. Man ſtützt ſich auf die alltägliche Erfahrung, welche faſt durchgängig mit einem gebildeten Geſchmacke Klarheit des Verſtandes, Regſamkeit des Gefühls, Liberalität und ſelbſt Würde des Betragens, mit einem ungebildeten gewöhnlich das Gegentheil verbunden zeigt. Man beruft ſich, zuverſichtlich genug, auf das Beyſpiel der geſittetſten aller Nationen des Alterthums, bey welcher das Schönheitsgefühl zugleich ſeine höchſte Entwicklung erreichte, und auf das entgegen geſetzte Beyſpiel jener theils wilden, theils barbariſchen Völker, die ihre Unempfindlichkeit für das Schöne mit einem rohen oder doch auſteren Charakter büſsen. Nichts deſtoweniger fällt es zuweilen

denkenden Köpfen ein, entweder das Factum zu läugnen, oder doch die Rechtmäfsigkeit der daraus gezogenen Schlüsse zu bezweifeln. Sie denken nicht ganz so schlimm von jener Wildheit, die man den ungebildeten Völkern zum Vorwurf macht, und nicht ganz so vortheilhaft von dieser Verfeinerung, die man an den gebildeten preist. Schon im Alterthum gab es Männer, welche die schöne Kultur für nichts weniger als eine Wohlthat hielten, und deswegen sehr geneigt waren, den Künsten der Einbildungskraft den Eintritt in ihre Republik zu verwehren.

Nicht von denjenigen rede ich, die blofs darum die Grazien schmähn, weil sie nie ihre Gunst erfuhren. Sie, die keinen andern Maafsstab des Werthes kennen, als die Mühe der Erwerbung und den handgreiflichen Ertrag — wie sollten sie fähig seyn, die stille Arbeit des Geschmacks an dem äufsern und innern Menschen zu würdigen, und über den

zufälligen Nachtheilen der schönen Kultur nicht ihre wesentlichen Vortheile aus den Augen setzen? Der Mensch ohne Form verachtet alle Anmuth im Vortrage als Bestechung, alle Feinheit im Umgang als Verstellung, alle Delikatesse und Grosheit im Betragen als Ueberspannung und Affektation. Er kann es dem Günstling der Grazien nicht vergeben, dass er als Gesellschafter alle Zirkel aufheitert, als Geschäftsmann alle Köpfe nach seinen Absichten lenkt, als Schriftsteller seinem ganzen Jahrhundert vielleicht seinen Geist aufdrückt, während dass Er, das Schlachtopfer des Fleisses, mit all seinem Wissen keine Aufmerksamkeit erzwingen, keinen Stein von der Stelle rücken kann. Da er jenem das genialische Geheimniss, angenehm zu seyn, niemals abzulernen vermag, so bleibt ihm nichts anders übrig, als die Verkehrtheit der menschlichen Natur zu bejammern, die mehr dem Schein als dem Wesen huldigt.

Aber es giebt achtungswürdige Stimmen, die sich gegen die Wirkungen der

Schönheit erklären, und aus der Erfahrung mit furchtbaren Gründen dagegen gerüstet sind. „Es ist nicht zu läugnen", sagen sie, „die Reize des Schönen können in guten Händen zu löblichen Zwecken wirken, aber es widerspricht ihrem Wesen nicht, in schlimmen Händen gerade das Gegentheil zu thun, und ihre seelenfesselnde Kraft für Irrthum und Unrecht zu verwenden. Eben deswegen, weil der Geschmack nur auf die Form und nie auf den Inhalt achtet, so giebt er dem Gemüth zuletzt die gefährliche Richtung, alle Realität überhaupt zu vernachlässigen, und einer reizenden Einkleidung Wahrheit und Sittlichkeit aufzuopfern. Aller Sachunterschied der Dinge verliert sich, und es ist blos die Erscheinung, die ihren Werth bestimmt. Wie viele Menschen von Fähigkeit, fahren sie fort, werden nicht durch die verführerische Macht des Schönen von einer ernsten und anstrengenden Wirksamkeit abgezogen, oder wenigstens verleitet, sie oberflächlich zu behandeln!

Wie mancher ſchwache Verſtand wird bloſs deswegen mit der bürgerlichen Einrichtung uneins, weil es der Phantaſie der Poeten beliebte, eine Welt aufzuſtellen, worinn alles ganz anders erfolgt, wo keine Konvenienz die Meinungen bindet, keine Kunſt die Natur unterdrückt. Welche gefährliche Dialektik haben die Leidenſchaften nicht erlernt, ſeitdem ſie in den Gemählden der Dichter mit den glänzendſten Farben prangen und im Kampf mit Geſetzen und Pflichten gewöhnlich das Feld behalten? Was hat wohl die Geſellſchaft dabey gewonnen, daſs jetzt die Schönheit dem Umgang Geſetze giebt, den ſonſt die Wahrheit regierte, und daſs der äuſsere Eindruck die Achtung entſcheidet, die nur an das Verdienſt gefeſſelt ſeyn ſollte. Es iſt wahr, man ſieht jetzt alle Tugenden blühen, die einen gefälligen Effekt in der Erſcheinung machen, und einen Werth in der Geſellſchaft verleihen, dafür aber auch alle Ausſchweifungen herrſchen, und alle Laſter im Schwange gehn, die ſich mit

einer ſchönen Hülle vertragen". In der That muſs es Nachdenken erregen, daſs man beynahe in jeder Epoche der Geſchichte, wo die Künſte blühen und der Geſchmack regiert, die Menſchheit geſunken findet, und auch nicht ein einziges Beyſpiel aufweiſen kann, daſs ein hoher Grad und eine groſse Allgemeinheit äſthetiſcher Kultur bey einem Volke mit politiſcher Freyheit, und bürgerlicher Tugend, daſs ſchöne Sitten mit guten Sitten, und Politur des Betragens mit Wahrheit deſſelben Hand in Hand gegangen wäre.

Solange Athen und Sparta ihre Unabhängigkeit behaupteten, und Achtung für die Geſetze ihrer Verfaſſung zur Grundlage diente, war der Geſchmack noch unreif, die Kunſt noch in ihrer Kindheit, und es fehlte noch viel, daſs die Schönheit die Gemüther beherrſchte. Zwar hatte die Dichtkunſt ſchon einen erhabenen Flug gethan, aber nur mit den Schwingen des Genies, von dem wir

wiſſen, daſs es am nächſten an die Wildheit grenzt, und ein Licht iſt, das gern aus der Finſterniſs ſchimmert; welches alſo vielmehr gegen den Geſchmack ſeines Zeitalters als für denſelben zeugt. Als unter dem Perikles und Alexander das goldne Alter der Künſte herbeykam, und die Herrſchaft des Geſchmacks ſich allgemeiner verbreitete, findet man Griechenlands Kraft und Freyheit nicht mehr, die Beredtſamkeit verfälſchte die Wahrheit, die Weisheit beleidigte in dem Mund eines Sokrates, und die Tugend in dem Leben eines Phocion. Die Römer, wiſſen wir, muſsten erſt in den bürgerlichen Kriegen ihre Kraft erſchöpfen, und durch morgenländiſche Ueppigkeit entmannt, unter das Joch eines glücklichen Dynaſten ſich beugen, ehe wir die griechiſche Kunſt über die Rigidität ihres Charakters triumphiren ſehen. Auch den Arabern gieng die Morgenröthe der Kultur nicht eher auf, als bis die Energie ihres kriegeriſchen Geiſtes unter dem Scepter der Abbaſſiden erſchlafft war. In dem

neuern Italien zeigte ſich die ſchöne Kunſt nicht eher, als nachdem der herrliche Bund der Lombarden zerriſſen war, Florenz ſich den Medicäern unterworfen, und der Geiſt der Unabhängigkeit in allen jenen muthvollen Städten einer unrühmlichen Ergebung Platz gemacht hatte. Es iſt beynahe überflüſſig, noch an das Beyſpiel der neuern Nationen zu erinnern, deren Verfeinerung in demſelben Verhältniſſe zunahm, als ihre Selbſtſtändigkeit endigte. Wohin wir immer in der vergangenen Welt unſre Augen richten, da finden wir, daſs Geſchmack und Freyheit einander fliehen, und daſs die Schönheit nur auf den Untergang heroiſcher Tugenden ihre Herrſchaft gründet.

Und doch iſt gerade dieſe Energie des Charakters, mit welcher die äſthetiſche Kultur gewöhnlich erkauft wird, die wirkſamſte Feder alles Groſsen und Trefflichen im Menſchen, deren Mangel kein anderer wenn auch noch ſo groſser Vorzug erſetzen kann. Hält man ſich alſo

einzig nur an das, was die bisherigen Erfahrungen über den Einfluſs der Schönheit lehren, ſo kann man in der That nicht ſehr aufgemuntert ſeyn, Gefühle auszubilden, die der wahren Kultur des Menſchen ſo gefährlich ſind; und lieber wird man, auf die Gefahr der Rohigkeit und Härte, die ſchmelzende Kraft der Schönheit entbehren, als ſich bey allen Vortheilen der Verfeinerung ihren erſchlaffenden Wirkungen überliefert ſehen. Aber vielleicht iſt die Erfahrung der Richterſtuhl nicht, vor welchem ſich eine Frage wie dieſe ausmachen läſst, und ehe man ihrem Zeugniſs Gewicht einräumte, müſste erſt auſser Zweifel geſetzt ſeyn, daſs es dieſelbe Schönheit iſt, von der wir reden, und gegen welche jene Beyſpiele zeugen. Dieſs ſcheint aber einen Begriff der Schönheit voraus zu ſetzen, der eine andere Quelle hat, als die Erfahrung, weil durch denſelben erkannt werden ſoll, ob das, was in der Erfahrung ſchön heiſst, mit Recht dieſen Nahmen führe.

Dieſer reine Vernunftbegriff der Schönheit, wenn ein ſolcher ſich aufzeigen lieſse, müſste alſo — weil er aus keinem wirklichen Falle geſchöpft werden kann, vielmehr unſer Urtheil über jeden wirklichen Fall erſt berichtigt und leitet — auf dem Wege der Abſtraktion geſucht, und ſchon aus der Möglichkeit der ſinnlichvernünftigen Natur gefolgert werden können: mit einem Wort: die Schönheit müſste ſich als eine nothwendige Bedingung der Menſchheit aufzeigen laſſen. Zu dem reinen Begriff der Menſchheit müſſen wir uns alſo nunmehr erheben, und da uns die Erfahrung nur einzelne Zuſtände einzelner Menſchen, aber niemals die Menſchheit zeigt, ſo müſſen wir aus dieſen ihren individuellen und wandelbaren Erſcheinungsarten das Abſolute und Bleibende zu entdecken, und durch Wegwerfung aller zufälligen Schranken uns der nothwendigen Bedingungen ihres Daſeyns zu bemächtigen ſuchen. Zwar wird uns dieſer tranſcendentale Weg eine Zeitlang

aus dem traulichen Kreis der Erscheinungen und aus der lebendigen Gegenwart der Dinge entfernen und auf dem nackten Gefild abgezogener Begriffe verweilen, aber wir streben ja nach einem festen Grund der Erkenntniss, den nichts mehr erschüttern soll, und wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt, der wird nie die Wahrheit erobern.

Eilfter Brief.

Wenn die Abſtraktion ſo hoch als ſie immer kann hinaufſteigt, ſo gelangt ſie zu zwey letzten Begriffen, bey denen ſie ſtille ſtehen und ihre Grenzen bekennen muſs. Sie unterſcheidet in dem Menſchen etwas, das bleibt, und etwas, das ſich unaufhörlich verändert. Das bleibende nennt ſie ſeine Perſon, das wechſelnde ſeinen Zuſtand.

Perſon und Zuſtand — das Selbſt und ſeine Beſtimmungen — die wir uns in dem nothwendigen Weſen als Eins und daſſelbe denken, ſind ewig Zwey in dem endlichen. Bey aller Beharrung der Perſon wechſelt der Zuſtand, bey allem Wechſel des Zuſtands beharret die Perſon. Wir gehen von der Ruhe zur Thätigkeit, vom Affekt zur Gleichgültigkeit, von der Uebereinſtimmung zum Widerſpruch, aber wir ſind doch immer, und was unmittelbar aus uns folgt, bleibt.

In dem absoluten Subjekt allein beharren mit der Persönlichkeit auch alle ihre Bestimmungen, weil sie aus der Persönlichkeit fliessen. Alles was die Gottheit ist, ist sie deswegen, weil sie ist; sie ist folglich alles auf ewig, weil sie ewig ist.

Da in dem Menschen, als endlichem Wesen, Person und Zustand verschieden sind, so kann sich weder der Zustand auf die Person, noch die Person auf den Zustand gründen. Wäre das letztere, so müsste die Person sich verändern; wäre das erstere, so müsste der Zustand beharren; also in jedem Fall entweder die Persönlichkeit oder die Endlichkeit aufhören. Nicht, weil wir denken, wollen, empfinden, sind wir; nicht weil wir sind, denken, wollen, empfinden wir. Wir sind, weil wir sind; wir empfinden, denken und wollen, weil ausser uns noch etwas anderes ist.

Die Person also muss ihr eigener Grund seyn, denn das Bleibende kann nicht aus der Veränderung fliessen; und

so hätten wir denn fürs erste die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seyns, d. i. die Freyheit. Der Zustand muss einen Grund haben; er muss, da er nicht durch die Person, also nicht absolut ist, erfolgen; und so hätten wir fürs zweyte die Bedingung alles abhängigen Seyns oder Werdens, die Zeit. Die Zeit ist die Bedingung alles Werdens: ist ein identischer Satz, denn er sagt nichts anders, als: die Folge ist die Bedingung, dass etwas erfolgt.

Die Person, die sich in dem ewig beharrenden ICH und nur in diesem offenbart, kann nicht werden, nicht anfangen in der Zeit, weil vielmehr umgekehrt die Zeit in ihr anfangen, weil dem Wechsel ein Beharrliches zum Grund liegen muss. Etwas muss sich verändern, wenn Veränderung seyn soll; dieses Etwas kann also nicht selbst schon Veränderung seyn. Indem wir sagen, die Blume blühet und verwelkt, machen wir die Blume zum Bleibenden in dieser Ver-

wandlung, und leihen ihr gleichsam eine Person, an der sich jene beyden Zustände offenbaren. Dass der Mensch erst wird, ist kein Einwurf, denn der Mensch ist nicht blos Person überhaupt, sondern Person, die sich in einem bestimmten Zustand befindet. Aller Zustand aber, alles bestimmte Daseyn entsteht in der Zeit, und so muss also der Mensch, als Phänomen, einen Anfang nehmen, obgleich die reine Intelligenz in ihm ewig ist. Ohne die Zeit, das heisst, ohne es zu werden, würde er nie ein bestimmtes Wesen seyn; seine Persönlichkeit würde zwar in der Anlage, aber nicht in der That existiren. Nur durch die Folge seiner Vorstellungen wird das beharrliche Ich sich selbst zur Erscheinung.

Die Materie der Thätigkeit also, oder die Realität, welche die höchste Intelligenz aus sich selber schöpft, muss der Mensch erst empfangen, und zwar empfängt er dieselbe als etwas ausser ihm befindliches im Raume, und als etwas

in ihm wechſelndes in der Zeit, auf dem Wege der Wahrnehmung. Dieſen in ihm wechſelnden Stoff begleitet ſein niemals wechſelndes Ich — und in allem Wechſel beſtändig Er ſelbſt zu bleiben, alle Wahrnehmungen zur Erfahrung, d. h. zur Einheit der Erkenntniſs, und jede ſeiner Erſcheinungsarten in der Zeit zum Geſetz für alle Zeiten zu machen, iſt die Vorſchrift, die durch ſeine vernünftige Natur ihm gegeben iſt. Nur indem er ſich verändert, exiſtirt er; nur indem er unveränderlich bleibt, exiſtirt er. Der Menſch, vorgeſtellt in ſeiner Vollendung, wäre demnach die beharrliche Einheit, die in den Fluthen der Veränderung ewig dieſelbe bleibt.

Ob nun gleich ein unendliches Weſen, eine Gottheit, nicht werden kann, ſo muſs man doch eine Tendenz göttlich nennen, die das eigentlichſte Merkmal der Gottheit abſolute Verkündigung des Vermögens (Wirklichkeit alles Möglichen) und abſolute Einheit des Erſchei-

nens (Nothwendigkeit alles Wirklichen) zu ihrer unendlichen Aufgabe hat. Die Anlage zu der Gottheit trägt der Menſch unwiderſprechlich in ſeiner Perſönlichkeit in ſich; der Weg zu der Gottheit, wenn man einen Weg nennen kann, was niemals zum Ziele führt, iſt ihm aufgethan in den Sinnen.

Seine Perſönlichkeit, für ſich allein und unabhängig von allem ſinnlichen Stoffe betrachtet, iſt bloſs die Anlage zu einer möglichen unendlichen Aeuſſerung; und ſolange er nicht anſchaut und nicht empfindet, iſt er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen. Seine Sinnlichkeit, für ſich allein und abgeſondert von aller Selbſtthätigkeit des Geiſtes betrachtet, vermag weiter nichts, als daſs ſie ihn, der ohne ſie bloſs Form iſt, zur Materie macht, aber keineswegs, daſs ſie die Materie mit ihm vereinigt. Solange er bloſs empfindet, bloſs begehrt und aus bloſser Begierde wirkt, iſt er noch weiter nichts als Welt, wenn wir unter die-

sein Namen blos den formlosen Inhalt der Zeit verstehen. Seine Sinnlichkeit ist es zwar allein, die sein Vermögen zur wirkenden Kraft macht, aber nur seine Persönlichkeit ist es, die sein Wirken zu dem seinigen macht. Um also nicht blos Welt zu seyn, muss er der Materie Form ertheilen; um nicht blos Form zu seyn, muss er der Anlage, die er in sich trägt, Wirklichkeit geben. Er verwirklichet die Form, wenn er die Zeit erschafft und dem Beharrlichen die Veränderung, der ewigen Einheit seines Ichs die Mannichfaltigkeit der Welt gegenüber stellt; er formt die Materie, wenn er die Zeit wieder aufhebt, Beharrlichkeit im Wechsel behauptet, und die Mannichfaltigkeit der Welt der Einheit seines Ichs unterwürfig macht.

Hieraus fliessen nun zwey entgegengesetzte Anforderungen an den Menschen, die zwey Fundamentalgesetze der sinnlich vernünftigen Natur. Das erste dringt auf absolute Realität: er soll alles zur Welt

machen, was bloſs Form iſt, und alle ſeine Anlagen zur Erſcheinung bringen: das zweyte dringt auf abſolute Formalität: er ſoll alles in ſich vertilgen, was bloſs Welt iſt, und Uebereinſtimmung in alle ſeine Veränderungen bringen; mit andern Worten: er ſoll alles innre veräuſsern und alles äuſſere formen. Beyde Aufgaben, in ihrer höchſten Erfüllung gedacht, führen zu dem Begriff der Gottheit zurücke, von dem ich ausgegangen bin.

Zwölfter Brief.

Zur Erfüllung dieser doppelten Aufgabe, das Nothwendige in uns zur Wirklichkeit zu bringen und das Wirkliche außer uns dem Gesetz der Nothwendigkeit zu unterwerfen, werden wir durch zwey entgegengesetzte Kräfte gedrungen, die man, weil sie uns antreiben ihr Objekt zu verwirklichen, ganz schicklich Triebe nennt. Der erste dieser Triebe, den ich den sinnlichen nennen will, geht aus von dem physischen Daseyn des Menschen oder von seiner sinnlichen Natur, und ist beschäftigt, ihn in die Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen: nicht ihm Materie zu geben, weil dazu schon eine freye Thätigkeit der Person gehört, welche die Materie aufnimmt, und von Sich, dem Beharrlichen, unterscheidet. Materie aber heißt hier nichts als Veränderung oder Realität, die die Zeit erfüllt;

mithin fodert dieser Trieb, dass Veränderung sey, dass die Zeit einen Inhalt habe. Dieser Zustand der blofs erfüllten Zeit heifst Empfindung, und er ist es allein, durch den sich das physische Daseyn verkündigt.

Da alles, was in der Zeit ist, nach einander ist, so wird dadurch, dass etwas ist, alles andere ausgeschlossen. Indem man auf einem Instrument einen Ton greift, ist unter allen Tönen, die es möglicher weise angeben kann, nur dieser einzige wirklich; indem der Mensch das Gegenwärtige empfindet, ist die ganze unendliche Möglichkeit seiner Bestimmungen auf diese einzige Art des Daseyns beschränkt. Wo also dieser Trieb ausschliessend wirkt, da ist nothwendig die höchste Begrenzung vorhanden; der Mensch ist in diesem Zustande nichts als eine Gröfsen-Einheit, ein erfüllter Moment der Zeit — oder vielmehr Er ist nicht, denn seine Persönlichkeit ist solange aufgehoben, als ihn die Empfin-

dung beherrscht, und die Zeit mit sich fortreisst *).

Soweit der Mensch endlich ist, erstreckt sich das Gebiet dieses Triebs; und da alle Form nur an einer Materie, alles absolute nur durch das Medium der Schranken erscheint, so ist es freylich der sinnliche Trieb, an dem zuletzt die ganze Erscheinung der Menschheit befestiget ist. Aber, obgleich er allein die Anlagen

*) Die Sprache hat für diesen Zustand der Selbstlosigkeit unter der Herrschaft der Empfindung den sehr treffenden Ausdruck: ausser sich seyn, das heisst, ausser seinem Ich seyn. Obgleich diese Redensart nur da statt findet, wo die Empfindung zum Affekt, und dieser Zustand durch seine längere Dauer mehr bemerkbar wird, so ist doch jeder ausser sich, solange er nur empfindet. Von diesem Zustande zur Besonnenheit zurückkehren, nennt man eben so richtig: in sich gehen, das heisst, in sein Ich zurückkehren, seine Person wieder herstellen. Von einem, der in Ohnmacht liegt, sagt man nicht: er ist ausser sich, sondern: er ist von sich, d. h. er ist seinem Ich geraubt, da jener nur nicht in demselben ist. Daher ist derjenige, der aus einer Ohnmacht zurückkehrte, blos bey sich, welches sehr gut mit dem Ausser sich seyn bestehen kann.

der Menschheit weckt und entfaltet, so ist er es, doch allein, der ihre Vollendung unmöglich macht. Mit unzerreissbaren Banden fesselt er den höher strebenden Geist an die Sinnenwelt, und von ihrer freyesten Wanderung ins Uneadliche ruft er die Abstraktion in die Grenzen der Gegenwart zurücke. Der Gedanke zwar darf ihm augenblicklich entfliehen, und ein fester Wille setzt sich seinen Foderungen sieghaft entgegen; aber bald tritt die unterdrückte Natur wieder in ihre Rechte zurück, um auf Realität des Daseyns, auf einen Inhalt unsrer Erkenntnisse, und auf einen Zweck unsers Handelns zu dringen.

Der zweyte jener Triebe, den man den Formtrieb nennen kann, geht aus von dem absoluten Daseyn des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur, und ist bestrebt, ihn in Freyheit zu setzen, Harmonie in die Verschiedenheit seines Erscheinens zu bringen, und bey allem Wechsel des Zustands seine Person zu

behaupten. Da nun die letztere, als abſolute und untheilbare Einheit, mit ſich ſelbſt nie im Widerſpruch ſeyn kann, da wir an alle Ewigkeit wir ſind, ſo kann derjenige Trieb, der auf Behauptung der Perſönlichkeit dringt, nie etwas anders fodern, als was er in alle Ewigkeit fodern muſs; er entſcheidet alſo für immer wie er für jetzt entſcheidet, und gebietet für jetzt was er für immer gebietet. Er umfaſst mithin die ganze Folge der Zeit, das iſt ſoviel als: er hebt die Zeit, er hebt die Veränderung auf, er will, daſs das Wirkliche nothwendig und ewig, und daſs das Ewige und Nothwendige wirklich ſey: mit andern Worten: er dringt auf Wahrheit und auf Recht.

Wenn der erſte nur Fälle macht, ſo giebt der andre Geſetze; Geſetze für jedes Urtheil, wenn es Erkenntniſſe, Geſetze für jeden Willen, wenn es Thaten betrifft. Es ſey nun, daſs wir einen Gegenſtand erkennen, daſs wir einem

Zustande unsers Subjekts objektive Gültigkeit beylegen, oder dass wir aus Erkenntnissen handeln, dass wir das Objektive zum Bestimmungsgrund unsers Zustandes machen — in beyden Fällen reissen wir diesen Zustand aus der Gerichtsbarkeit der Zeit, und gestehen ihm Realität für alle Menschen und alle Zeiten, d. i. Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu. Das Gefühl kann blos sagen: das ist wahr für dieses Subjekt und in diesem Moment, und ein anderer Moment, ein anderes Subjekt kann kommen, das die Aussage der gegenwärtigen Empfindung zurück nimmt. Aber wenn der Gedanke einmal ausspricht: das ist, so entscheidet er für immer und ewig, und die Gültigkeit seines Ausspruchs ist durch die Persönlichkeit selbst verbürgt, die allem Wechsel Trotz bietet. Die Neigung kann blos sagen: das ist für dein Individuum und für dein jetziges Bedürfniss gut, aber dein Individuum und dein jetziges Bedürfniss wird die Veränderung mit sich fortreiss-

ſen, und was du jetzt feurig begehrſt, dereinſt zum Gegenſtand deines Abſcheues machen. Wenn aber das moraliſche Gefühl ſagt: das ſoll ſeyn, ſo entſcheidet es für immer und ewig — wenn du Wahrheit bekennſt, weil ſie Wahrheit iſt, und Gerechtigkeit ausübſt, weil ſie Gerechtigkeit iſt, ſo haſt du einen einzelnen Fall zum Geſetz für alle Fälle gemacht, einen Moment in deinem Leben als Ewigkeit behandelt.

Wo alſo der Formtrieb die Herrſchaft führt, und das reine Objekt in uns handelt, da iſt die höchſte Erweiterung des Seyns, da verſchwinden alle Schranken, da hat ſich der Menſch aus einer Gröſſen-Einheit, auf welche der dürftige Sinn ihn beſchränkte, zu einer Ideen-Einheit erhoben, die das ganze Reich der Erſcheinungen unter ſich faſst. Wir ſind bey dieſer Operation nicht mehr in der Zeit, ſondern die Zeit iſt in uns mit ihrer ganzen nie endenden Reihe. Wir ſind nicht mehr Individuen, ſondern

Gattung; das Urtheil aller Geister ist durch das unsrige ausgesprochen, die Wahl aller Herzen ist repräsentiert durch unsre That.

Drey-

Dreyzehnter Brief.

Beym erſten Anblick ſcheint nichts einander mehr entgegen geſetzt zu ſeyn, als die Tendenzen dieſer beyden Triebe, indem der eine auf Veränderung, der andre auf Unveränderlichkeit dringt. Und doch ſind es dieſe beyden Triebe, die den Begriff der Menſchheit erſchöpfen, und ein dritter Grundtrieb, der beyde vermitteln könnte, iſt ſchlechterdings ein undenkbarer Begriff. Wie werden wir alſo die Einheit der menſchlichen Natur wieder herſtellen, die durch dieſe urſprüngliche und radikale Entgegenſetzung völlig aufgehoben ſcheint?

Wahr iſt es, ihre Tendenzen widerſprechen ſich, aber was wohl zu bemerken iſt, nicht in denſelben Objekten, und was nicht aufeinander trifft, kann nicht gegeneinander ſtoſsen. Der ſinnliche Trieb fodert zwar Veränderung, aber er fodert nicht, daſs ſie auch auf

die Perſon und ihr Gebiet ſich erſtrecke: daſs ein Wechſel der Grundſätze ſey. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit — aber er will nicht, daſs mit der Perſon ſich auch der Zuſtand fixiere, daſs Identität der Empfindung ſey. Sie ſind einander alſo von Natur nicht entgegengeſetzt, und wenn ſie demohngeachtet ſo erſcheinen, ſo ſind ſie es erſt geworden durch eine freye Uebertretung der Natur, indem ſie ſich ſelbſt misverſtehn, und ihre Sphären verwirren *).

*) Sobald man einen urſprünglichen, mithin nothwendigen Antagoniſm beyder Triebe behauptet, ſo iſt freylich kein anderes Mittel die Einheit im Menſchen zu erhalten, als daſs man den ſinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt unterordnet. Daraus aber kann bloſs Einförmigkeit, aber keine Harmonie entſtehen, und der Menſch bleibt noch ewig fort getheilt. Die Unterordnung muſs allerdings ſeyn, aber wechſelſeitig: denn wenn gleich die Schranken nie das abſolute begründen können, alſo die Freyheit nie von der Zeit abhängen kann, ſo iſt es eben ſo gewiſs, daſs das abſolute durch ſich ſelbſt nie die Schranken begründen, daſs der Zuſtand in der Zeit nicht von der Freyheit abhängen kann. Beyde Principien ſind einan-

Ueber dieſe zu wachen, und einem jeden dieſer beyden Triebe ſeine Grenzen zu

der alſo zugleich ſubordiniert und coordiniert, d. h. ſie ſtehen in Wechſelwirkung; ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form. (Dieſen Begriff der Wechſelwirkung und die ganze Wichtigkeit deſſelben findet man vortrefflich auseinander geſetzt in Fichte's Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, Leipzig 1794). Wie es mit der Perſon im Reich der Ideen ſtehe, wiſſen wir freylich nicht; aber daſs ſie, ohne Materie zu empfangen, in dem Reiche der Zeit ſich nicht offenbaren könne, wiſſen wir gewiſs; in dieſem Reiche alſo wird die Materie nicht bloſs unter der Form, ſondern auch neben der Form, und unabhängig von derſelben, etwas zu beſtimmen haben. So nothwendig es alſo iſt, daſs das Gefühl im Gebiet der Vernunft nichts entſcheide, eben ſo nothwendig iſt es, daſs die Vernunft im Gebiet des Gefühls ſich nichts zu beſtimmen anmaaſse. Schon indem man jedem von beyden ein Gebiet zuſpricht, ſchlieſst man das andere davon aus, und ſetzt jedem eine Grenze, die nicht anders als zum Nachtheile beyder überſchritten werden kann.

In einer Tranſcendental-Philoſophie, wo alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreyen, und das Nothwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt

sichern, ist die Aufgabe der Kultur, die also beyden eine gleiche Gerechtigkeit schuldig ist, und nicht blos den vernünftigen Trieb gegen den sinnlichen, sondern auch diesen gegen jenen zu behaupten hat. Ihr Geschäft ist also doppelt: erstlich: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freyheit zu verwahren: zweytens: die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicher zu stellen. Jenes erreicht sie durch Ausbildung des Gefühlvermögens, dieses durch Ausbildung des Vernunftvermögens.

Da die Welt ein Ausgedehntes in der Zeit, Veränderung, ist, so wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches den Menschen mit der Welt in Ver-

man sich gar leicht, das Materielle sich blos als Hinderniss zu denken, und die Sinnlichkeit, weil sie gerade bey diesem Geschäfte im Wege steht, in einem nothwendigen Widerspruch mit der Vernunft vorzustellen. Eine solche Vorstellungsart liegt zwar auf keine Weise im Geiste des Kantischen Systems, aber im Buchstaben desselben könnte sie gar wohl liegen.

bindung setzt, gröfstmöglichste Veränderlichkeit und Extensität seyn müssen. Da die Person das Bestehende in der Veränderung ist, so wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches sich dem Wechsel entgegensetzen soll, gröfstmöglichste Selbstständigkeit und Intensität seyn müssen. Je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je beweglicher dieselbe ist und je mehr Fläche sie den Erscheinungen darbietet, desto mehr Welt ergreift der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich; je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freyheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt begreift der Mensch, desto mehr Form schafft er auſser sich. Seine Kultur wird also darinn bestehen: erstlich: dem empfangenden Vermögen die vielfältigsten Berührungen mit der Welt zu verschaffen, und auf Seiten des Gefühls die Passivität aufs höchste zu treiben: zweytens dem bestimmenden Vermögen die höchste Unabhängigkeit von dem empfangenden zu erwerben,

und auf Seiten der Vernunft die Aktivität aufs höchste zu treiben. Wo beyde Eigenschaften sich vereinigen, da wird der Mensch mit der höchsten Fülle von Daseyn die höchste Selbstständigkeit und Freyheit verbinden, und, anstatt sich an die Welt zu verlieren, diese vielmehr mit der ganzen Unendlichkeit ihrer Erscheinungen in sich ziehen und der Einheit seiner Vernunft unterwerfen.

Dieses Verhältniss nun kann der Mensch umkehren, und dadurch auf eine zweyfache Weise seine Bestimmung verfehlen. Er kann die Intensität, welche die thätige Kraft erheischt, auf die leidende legen, durch den Stofftrieb dem Formtriebe vorgreifen, und das empfangende Vermögen zum bestimmenden machen. Er kann die Extensität, welche der leidenden Kraft gebührt, der thätigen zutheilen, durch den Formtrieb dem Stofftriebe vorgreifen, und dem empfangenden Vermögen das bestimmende unterschieben. In dem ersten Fall wird er

nie Er ſelbſt, in dem zweyten wird er nie etwas Anders ſeyn; mithin eben darum in beyden Fällen keines von beyden folglich — Null ſeyn *).

*) Der ſchlimme Einfluſs einer überwiegenden Senſualität auf unſer Denken und Handeln fällt jedermann leicht in die Augen; nicht ſo leicht, ob er gleich eben ſo häufig vorkommt und eben ſo wichtig iſt, der nachtheilige Einfluſs einer überwiegenden Rationalität auf unſre Erkenntniſs und auf unſer Betragen. Man erlaube mir daher aus der groſsen Menge der hieher gehörenden Fälle nur zwey in Erinnerung zu bringen, welche den Schaden einer, der Anſchauung und Empfindung vorgreifenden Denk- und Willenskraft ins Licht ſetzen können.

Eine der vornehmſten Urſachen, warum unſre Natur - Wiſſenſchaften ſo langſame Schritte machen, iſt offenbar der allgemeine und kaum bezwingbare Hang zu teleologiſchen Urtheilen, bey denen ſich, ſobald ſie conſtitutiv gebraucht werden, das beſtimmende Vermögen dem empfangenden unterſchiebt. Die Natur mag unſre Organe noch ſo nachdrücklich und noch ſo vielfach berühren — alle ihre Mannichfaltigkeit iſt verloren für uns, weil wir nichts in ihr ſuchen, als was wir in ſie hineingelegt haben, weil wir ihr nicht erlauben, ſich gegen uns herein zu bewegen, ſondern vielmehr mit ungeduldig vorgreifender Vernunft gegen ſie heraus ſtreben. Kommt

Wird nehmlich der ſinnliche Trieb beſtimmend, macht der Sinn den Geſetz-

alsdann in Jahrhunderten einer, der ſich ihr mit ruhigen, keuſchen und offenen Sinnen naht, und deswegen auf eine Menge von Erſcheinungen ſtöſst, die wir bey unſrer Prävention überſehen haben, ſo erſtaunen wir höchlich darüber, daſs ſo viele Augen bey ſo hellem Tag nichts bemerkt haben ſollen. Dieſes voreilige Streben nach Harmonie, ehe man die einzelnen Laute beyſammen hat, die ſie ausmachen ſollen, dieſe gewaltthätige Uſurpation der Denkkraft in einem Gebiete, wo ſie nicht unbedingt zu gebieten hat, iſt der Grund der Unfruchtbarkeit ſo vieler denkenden Köpfe für das Beſte der Wiſſenſchaft, und es iſt ſchwer zu ſagen, ob die Sinnlichkeit, welche keine Form annimmt, oder die Vernunft, welche keinen Inhalt abwartet, der Erweiterung unſerer Kenntniſſe mehr geſchadet haben.

Eben ſo ſchwer dürfte es zu beſtimmen ſeyn, ob unſre praktiſche Philanthropie mehr durch die Heftigkeit unſrer Begierden, oder durch die Rigidität unſrer Grundſätze, mehr durch den Egoiſm unſrer Sinne, oder durch den Egoiſm unſrer Vernunft geſtört und erkältet wird. Um uns zu theilnehmenden, hülfreichen, thätigen Menſchen zu machen, müſſen ſich Gefühl und Charakter miteinander vereinigen, ſo wie, um uns Erfahrung zu verſchaffen, Offenheit des Sinnes mit Energie des Verſtandes zu-

geber, und unterdrückt die Welt die Person, so hört sie in demselben Ver-

sammentreffen muss. Wie können wir bey noch so lobenswürdigen Maximen, billig, gütig und menschlich gegen andere seyn, wenn uns das Vermögen fehlt, fremde Natur treu und wahr in uns aufzunehmen, fremde Situationen uns anzueignen, fremde Gefühle zu den unsrigen zu machen? Dieses Vermögen aber wird, sowohl in der Erziehung die wir empfangen, als in der, die wir selbst uns geben, in demselben Maasse unterdrückt, als man die Macht der Begierden zu brechen, und den Charakter durch Grundsätze zu befestigen sucht. Weil es Schwierigkeit kostet, bey aller Regsamkeit des Gefühls seinen Grundsätzen treu zu bleiben, so ergreift man das bequemere Mittel, durch Abstumpfung der Gefühle den Charakter sicher zu stellen; denn freylich ist es unendlich leichter, vor einem entwaffneten Gegner Ruhe zu haben, als einen muthigen und rüstigen Feind zu beherrschen. In dieser Operation besteht dann auch gröstentheils das, was man einen Menschen formieren nennt; und zwar im besten Sinne des Worts, wo es Bearbeitung des innern, nicht blos des äussern Menschen bedeutet. Ein so formierter Mensch wird freylich davor gesichert seyn, rohe Natur zu seyn und als solche zu erscheinen; er wird aber zugleich gegen alle Empfindungen der Natur durch Grundsätze geharnischt seyn, und die Menschheit von aussen wird ihm eben so wenig als

hältnisse auf, Objekt zu seyn, als sie Macht wird. Sobald der Mensch nur Inhalt der Zeit ist, so ist Er nicht, und er hat folglich auch keinen Inhalt. Mit seiner Persönlichkeit ist auch sein Zustand aufgehoben, weil beydes Wechselbegriffe sind — weil die Veränderung ein Beharrliches, und die begrenzte Realität eine

die Menschheit von innen beykommen können.

Es ist ein sehr verderblicher Missbrauch, der von dem Ideal der Vollkommenheit gemacht wird, wenn man es bey der Beurtheilung anderer Menschen, und in den Fällen, wo man für sie wirken soll, in seiner ganzen Strenge zum Grund legt. Jenes wird zur Schwärmerey, dieses zur Härte und zur Kaltsinnigkeit führen. Man macht sich freylich seine gesellschaftlichen Pflichten ungemein leicht, wenn man dem wirklichen Menschen, der unsre Hülfe auffodert, in Gedanken den Ideal-Menschen unterschiebt, der sich wahrscheinlich selbst helfen könnte. Strenge gegen sich selbst mit Weichheit gegen andre verbunden, macht den wahrhaft vortrefflichen Charakter aus. Aber meistens wird der gegen andere weiche Mensch es auch gegen sich selbst, und der gegen sich selbst strenge es auch gegen andere seyn; weich gegen sich und streng gegen andre ist der verächtlichste Charakter.

unendliche fodert. Wird der Formtrieb empfangend, das heiſst, kommt die Denkkraft der Empfindung zuvor und unterſchiebt die Perſon ſich der Welt, ſo hört ſie in demſelben Verhältniſs auf, ſelbſtſtändige Kraft und Subjekt zu ſeyn, als ſie ſich in den Platz des Objektes drängt, weil das Beharrliche die Veränderung, und die abſolute Realität zu ihrer Verkündigung Schranken fodert. Sobald der Menſch nur Form iſt, ſo hat er keine Form; und mit dem Zuſtand iſt folglich auch die Perſon aufgehoben. Mit einem Wort: nur inſofern er ſelbſtſtändig iſt, iſt Realität auſſer ihm, iſt er empfänglich; nur inſofern er empfänglich iſt, iſt Realität in ihm, iſt er eine denkende Kraft.

Beyde Triebe haben alſo Einſchränkung, und inſofern ſie als Energieen gedacht werden, Abſpannung nöthig; jener, daſs er ſich nicht ins Gebiet der Geſetzgebung, dieſer, daſs er ſich nicht ins Gebiet der Empfindung eindringe. Jene

Abſpannung des ſinnlichen Triebes darf aber keineswegs die Wirkung eines phyſiſchen Unvermögens und einer Stumpfheit der Empfindungen ſeyn, welche überall nur Verachtung verdient; ſie muſs eine Handlung der Freyheit, eine Thätigkeit der Perſon ſeyn, die durch ihre moraliſche Intenſität jene ſinnliche mäſſigt, und durch Beherrſchung der Eindrücke ihnen an Tiefe nimmt, um ihnen an Fläche zu geben. Der Charakter muſs dem Temperament ſeine Grenzen beſtimmen, denn nur an den Geiſt darf der Sinn verlieren. Jene Abſpannung des Formtriebs darf eben ſo wenig die Wirkung eines geiſtigen Unvermögens und einer Schlaffheit der Denk- oder Willenskräfte ſeyn, welche die Menſchheit erniedrigen würde. Fülle der Empfindungen muſs ihre rühmliche Quelle ſeyn; die Sinnlichkeit ſelbſt muſs mit ſiegender Kraft ihr Gebiet behaupten, und der Gewalt widerſtreben, die ihr der Geiſt durch ſeine vorgreifende Thätigkeit gerne zufügen möchte. Mit

einem Wort: den Stofftrieb muſs die Perſönlichkeit, und den Formtrieb die Empfänglichkeit, oder die Natur, in ſeinen gehörigen Schranken halten.

Vierzehnter Brief.

Wir sind nunmehr zu dem Begriff einer solchen Wechsel-Wirkung zwischen beyden Trieben geführt worden, wo die Wirksamkeit des einen die Wirksamkeit des andern zugleich begründet und begrenzt, und wo jeder einzelne für sich gerade dadurch zu seiner höchsten Verkündigung gelangt, dass der andere thätig ist.

Dieses Wechselverhältniss beyder Triebe ist zwar bloss eine Aufgabe der Vernunft, die der Mensch nur in der Vollendung seines Daseyns ganz zu lösen im Stand ist. Es ist im eigentlichsten Sinne des Worts die Idee seiner Menschheit, mithin ein unendliches, dem er sich im Laufe der Zeit immer mehr nähern kann, aber ohne es jemals zu erreichen. „Er soll nicht auf Kosten seiner „Realität nach Form, und nicht auf Ko„sten der Form nach Realität streben;

„vielmehr ſoll er das abſolute Seyn durch „ein beſtimmtes, und das beſtimmte Seyn „durch ein unendliches ſuchen. Er ſoll „ſich eine Welt gegenüber ſtellen, weil „er Perſon iſt, und ſoll Perſon ſeyn, „weil ihm eine Welt gegenüber ſteht. „Er ſoll empfinden, weil er ſich bewuſst „iſt, und ſoll ſich bewuſst ſeyn, weil „er empfindet". — Daſs er dieſer Idee wirklich gemäſs, folglich, in voller Bedeutung des Worts, Menſch iſt, kann er nie in Erfahrung bringen, ſolange er nur Einen dieſer beyden Triebe ausſchlieſsend, oder nur Einen nach dem Andern befriedigt; denn ſolange er nur empfindet, bleibt ihm ſeine Perſon oder ſeine abſolute Exiſtenz, und ſolange er nur denkt, bleibt ihm ſeine Exiſtenz in der Zeit oder ſein Zuſtand Geheimniſs. Gäbe es aber Fälle, wo er dieſe doppelte Erfahrung zugleich machte, wo er ſich zugleich ſeiner Freyheit bewuſst würde, und ſein Daſeyn empfände, wo er ſich zugleich als Materie fühlte, und als Geiſt kennen lernte, ſo hätte er in dieſen Fällen,

und schlechterdings nur in diesen, eine vollständige Anschauung seiner Menschheit, und der Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschaffte, würde ihm zu einem Symbol seiner ausgeführten Bestimmung, folglich (weil diese nur in der Allheit der Zeit zu erreichen ist) zu einer Darstellung des Unendlichen dienen.

Vorausgesetzt, dafs Fälle dieser Art in der Erfahrung vorkommen können, so würden sie einen neuen Trieb in ihm aufwecken, der eben darum, weil die beyden andern in ihm zusammenwirken, einem jeden derselben, einzeln betrachtet, entgegengesetzt seyn, und mit Recht für einen neuen Trieb gelten würde. Der sinnliche Trieb will, dafs Veränderung sey, dafs die Zeit einen Inhalt habe; der Formtrieb will, dafs die Zeit aufgehoben, dafs keine Veränderung sey. Derjenige Trieb also, in welchem beyde verbunden wirken, (es sey mir einstweilen, bis ich diese Benennung gerechtfer-

fertigt haben werde, vergönnt, ihn Spieltrieb zu nennen) der Spieltrieb alſo würde dahin gerichtet ſeyn, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit abſolutem Seyn, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.

Der ſinnliche Trieb will beſtimmt werden, er will ſein Objekt empfangen; der Formtrieb will ſelbſt beſtimmen, er will ſein Objekt hervorbringen: der Spieltrieb wird alſo beſtrebt ſeyn, ſo zu empfangen, wie er ſelbſt hervorgebracht hätte, und ſo hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.

Der ſinnliche Trieb ſchlieſst aus ſeinem Subjekt alle Selbſtthätigkeit und Freyheit, der Formtrieb ſchlieſst aus dem ſeinigen alle Abhängigkeit, alles Leiden aus. Ausſchlieſsung der Freyheit iſt aber phyſiſche, Ausſchlieſsung des Leidens iſt moraliſche Nothwendigkeit. Beyde Triebe nöthigen alſo das Gemüth, jener durch Naturgeſetze, dieſer durch Geſetze,

der Vernunft. Der Spieltrieb alſo, als in welchem beyde verbunden wirken, wird das Gemüth zugleich moraliſch und phyſiſch nöthigen; er wird alſo, weil er alle Zufälligkeit aufhebt, auch alle Nöthigung aufheben, und den Menſchen, ſowohl phyſiſch als moraliſch, in Freyheit ſetzen. Wenn wir jemand mit Leidenſchaft umfaſſen, der unſrer Verachtung würdig iſt, ſo empfinden wir peinlich die Nöthigung der Natur. Wenn wir gegen einen andern feindlich geſinnt ſind, der uns Achtung abnöthigt, ſo empfinden wir peinlich die Nöthigung der Vernunft. Sobald er aber zugleich unſre Neigung intereſſiert und unſre Achtung ſich erworben, ſo verſchwindet ſowohl der Zwang der Empfindung als der Zwang der Vernunft, und wir fangen an, ihn zu lieben, d. h. zugleich mit unſrer Neigung und mit unſrer Achtung zu ſpielen.

Indem uns ferner der ſinnliche Trieb phyſiſch, und der Formtrieb moraliſch

nöthigt, ſo läſst jener unſre formale, dieſer unſre materiale Beſchaffenheit zufällig; das heiſst, es iſt zufällig, ob unſere Glückſeligkeit mit unſrer Vollkommenheit, oder ob dieſe mit jener übereinſtimmen werde. Der Spieltrieb alſo, in welchem beyde vereinigt wirken, wird zugleich unſre formale und unſre materiale Beſchaffenheit, zugleich unſre Vollkommenheit und unſre Glückſeligkeit zufällig machen; er wird alſo, eben weil er beyde zufällig macht, und weil mit der Nothwendigkeit auch die Zufälligkeit verſchwindet, die Zufälligkeit in beyden wieder aufheben, mithin Form in die Materie und Realität in die Form bringen, In demſelben Maaſse als er den Empfindungen und Affekten ihren dynamiſchen Einfluſs nimmt, wird er ſie mit Ideen der Vernunft in Uebereinſtimmung bringen, und in demſelben Maaſse, als er den Geſetzen der Vernunft ihre moraliſche Nöthigung benimmt, wird er ſie mit dem Intereſſe der Sinne verſöhnen.

Fünfzehnter Brief.

Immer näher komm ich dem Ziel, dem ich Sie auf einem wenig ermunternden Pfade entgegen führe. Laſſen Sie es Sich gefallen, mir noch einige Schritte weiter zu folgen, ſo wird ein deſto freyerer Geſichtskreis ſich aufthun, und eine muntre Ausſicht die Mühe des Wegs vielleicht belohnen.

Der Gegenſtand des ſinnlichen Triebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heiſst Leben, in weiteſter Bedeutung; ein Begriff, der alles materiale Seyn, und alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet. Der Gegenſtand des Formtriebes, in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt, heiſst Geſtalt, ſowohl in uneigentlicher als in eigentlicher Bedeutung; ein Begriff, der alle formalen Beſchaffenheiten der Dinge und alle Beziehungen derſelben auf die Denkkräfte unter ſich faſst. Der Gegenſtand

des Spieltriebes, in einem allgemeinen Schema vorgestellt, wird also lebende Gestalt heissen können; ein Begriff, der allen ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen, und mit einem Worte dem, was man in weitester Bedeutung Schönheit nennt, zur Bezeichnung dient.

Durch diese Erklärung, wenn es eine wäre, wird die Schönheit weder auf das ganze Gebiet des Lebendigen ausgedehnt, noch blos in dieses Gebiet eingeschlossen. Ein Marmorblock, obgleich er leblos ist und bleibt, kann darum nichts desto weniger lebende Gestalt durch den Architekt und Bildhauer werden; ein Mensch, wiewohl er lebt und Gestalt hat, ist darum noch lange keine lebende Gestalt. Dazu gehört, dass seine Gestalt Leben und sein Leben Gestalt sey. Solange wir über seine Gestalt blos denken, ist sie leblos, blosse Abstraktion; solange wir sein Leben blos fühlen, ist es gestaltlos, blosse Impres-

sion. Nur indem seine Form in unsrer Empfindung lebt, und sein Leben in unserm Verstande sich formt, ist er lebende Gestalt, und dieſs wird überall der Fall seyn, wo wir ihn als schön beurtheilen.

Dadurch aber, daſs wir die Bestandtheile anzugeben wissen, die in ihrer Vereinigung die Schönheit hervorbringen, ist die Genesis derselben auf keine Weise noch erklärt; denn dazu würde erfodert, daſs man jene Vereinigung selbst begriffe, die uns, wie überhaupt alle Wechselwirkung zwischen dem endlichen und unendlichen unerforschlich bleibt. Die Vernunft stellt aus transscendentalen Gründen die Foderung auf: es soll eine Gemeinschaft zwischen Formtrieb und Stofftrieb, das heiſst, ein Spieltrieb seyn, weil nur die Einheit der Realität mit der Form, der Zufälligkeit mit der Nothwendigkeit, des Leidens mit der Freyheit den Begriff der Menschheit vollendet. Sie muſs diese Foderung aufstellen, weil sie ihrem Wesen nach auf Vollendung

und auf Wegräumung aller Schranken dringt, jede ausſchlieſsende Thätigkeit des einen oder des andern Triebes aber die menſchliche Natur unvollendet läſst, und eine Schranke in derſelben begründet. Sobald ſie demnach den Ausſpruch thut: es ſoll eine Menſchheit exiſtieren, ſo hat ſie eben dadurch das Geſetz aufgeſtellt: es ſoll eine Schönheit ſeyn. Die Erfahrung kann uns beantworten, ob eine Schönheit iſt, und wir werden es wiſſen, ſobald ſie uns belehrt hat, ob eine Menſchheit iſt. Wie aber eine Schönheit ſeyn kann, und wie eine Menſchheit möglich iſt, kann uns weder Vernunft noch Erfahrung lehren.

Der Menſch, wiſſen wir, iſt weder ausſchlieſsend Materie, noch iſt er ausſchlieſsend Geiſt. Die Schönheit, als Conſummation ſeiner Menſchheit, kann alſo weder ausſchlieſsend bloſses Leben ſeyn, wie von ſcharfſinnigen Beobachtern, die ſich zu genau an die Zeugniſſe der Erfahrung hielten, behauptet worden

ist, und wozu der Geschmack der Zeit sie gern herabziehen möchte; noch kann sie ausschliessend blosse Gestalt seyn, wie von spekulativen Weltweisen, die sich zu weit von der Erfahrung entfernten, und von philosophierenden Künstlern, die sich in Erklärung derselben allzusehr durch das Bedürfniss der Kunst leiten liessen, geurtheilt worden ist *): sie ist das gemeinschaftliche Objekt beyder Triebe, das heisst, des Spieltriebs. Diese Nahmen rechtfertigt der Sprachgebrauch vollkommen, der alles das, was weder subjektiv noch objektiv zufällig ist, und

*) Zum blossen Leben macht die Schönheit Burke in seinen Phil. Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Zur blossen Gestalt macht sie, soweit mir bekannt ist, jeder Anhänger des dogmatischen Systems, der über diesen Gegenstand je sein Bekenntniss ablegte: unter den Künstlern Raphael Mengs in seinen Gedanken über den Geschmack in der Mahlerey; andrer nicht zu gedenken. So wie in allem, hat auch in diesem Stück die kritische Philosophie den Weg eröffnet, die Empirie auf Principien, und die Spekulation zur Erfahrung zurück zu führen.

doch weder äuſserlich noch innerlich nöthigt, mit dem Wort Spiel zu bezeichnen pflegt. Da ſich das Gemüth bey Anſchauung des Schönen in einer glücklichen Mitte zwiſchen dem Geſetz und Bedürfniſs befindet, ſo iſt es eben darum, weil es ſich zwiſchen beyden theilt, dem Zwange ſowohl des einen als des andern entzogen. Dem Stofftrieb wie dem Formtrieb iſt es mit ihren Foderungen ernſt, weil der eine ſich, beym Erkennen, auf die Wirklichkeit, der andre auf die Nothwendigkeit der Dinge bezieht; weil, beym Handeln, der erſte auf Erhaltung des Lebens, der zweyte auf Bewahrung der Würde, beyde alſo auf Wahrheit und Vollkommenheit gerichtet ſind. Aber das Leben wird gleichgültiger, ſo wie die Würde ſich einmiſcht, und die Pflicht nöthigt nicht mehr, ſobald die Neigung zieht: eben ſo nimmt das Gemüth die Wirklichkeit der Dinge, die materiale Wahrheit, freyer und ruhiger auf, ſobald ſolche der formalen Wahrheit, dem Geſetz der Nothwendigkeit, begegnet, und

fühlt ſich durch Abſtraktion nicht mehr angeſpannt, ſobald die unmittelbare Anſchauung ſie begleiten kann. Mit einem Wort: indem es mit Ideen in Gemeinſchaft kommt, verliert alles Wirkliche ſeinen Ernſt, weil es klein wird, und indem es mit der Empfindung zuſammen trifft, legt das Nothwendige den ſeinigen ab, weil es leicht wird.

Wird aber, möchten Sie längſt ſchon verſucht geweſen ſeyn mir entgegen zu ſetzen, wird nicht das Schöne dadurch, daſs man es zum bloſsen Spiel macht, erniedrigt, und den frivolen Gegenſtänden gleich geſtellt, die von jeher im Beſitz dieſes Nahmens waren? Widerſpricht es nicht dem Vernunftbegriff und der Würde der Schönheit, die doch als ein Inſtrument der Kultur betrachtet wird, ſie auf ein bloſses Spiel einzuſchränken, und widerſpricht es nicht dem Erfahrungsbegriffe des Spiels, das mit Ausſchlieſsung alles Geſchmackes zuſammen beſtehen kann, es bloſs auf Schönheit einzuſchränken?

Aber was heifst denn ein blofses Spiel, nachdem wir wissen, dafs unter allen Zuständen des Menschen gerade das Spiel und nur das Spiel es ist, was ihn vollständig macht, und seine doppelte Natur auf einmal entfaltet? Was Sie, nach Ihrer Vorstellung der Sache, Einschränkung nennen, das nenne ich, nach der meinen, die ich durch Beweise gerechtfertigt habe, Erweiterung. Ich würde also vielmehr gerade umgekehrt sagen: mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen ist es dem Menschen nur ernst; aber mit der Schönheit spielt er. Freylich dürfen wir uns hier nicht an die Spiele erinnern, die in dem wirklichen Leben im Gange sind, und die sich gewöhnlich nur auf sehr materielle Gegenstände richten; aber in dem wirklichen Leben würden wir auch die Schönheit vergebens suchen, von der hier die Rede ist. Die wirklich vorhandene Schönheit ist des wirklich vorhandenen Spieltriebes werth; aber durch das Ideal der Schönheit, welches

die Vernunft aufstellt, ist auch ein Ideal des Spieltriebes aufgegeben, das der Mensch in allen seinen Spielen vor Augen haben soll.

Man wird niemals irren, wenn man das Schönheitsideal eines Menschen auf dem nehmlichen Wege sucht, auf dem er seinen Spieltrieb befriedigt. Wenn sich die griechischen Völkerschaften in den Kampfspielen zu Olympia an den unblutigen Wettkämpfen der Kraft, der Schnelligkeit, der Gelenkigkeit und an dem edlern Wechselstreit der Talente ergötzen, und wenn das römische Volk an dem Todeskampf eines erlegten Gladiators oder seines libyschen Gegners sich labt, so wird es uns aus diesem einzigen Zuge begreiflich, warum wir die Idealgestalten einer Venus, einer Juno, eines Apolls, nicht in Rom, sondern in Griechenland aufsuchen müssen *). Nun

*) Wenn man (um bey der neuern Welt stehen zu bleiben) die Wettrennen in London, die Stiergefechte in Madrid, die Spectacles in dem ehe-

ſpricht aber die Vernunft: das Schöne ſoll nicht bloſses Leben und nicht bloſse Geſtalt, ſondern lebende Geſtalt, das iſt, Schönheit ſeyn; indem ſie ja dem Menſchen das doppelte Geſetz der abſoluten Formalität und der abſoluten Realität diktiert. Mithin thut ſie auch den Ausſpruch: der Menſch ſoll mit der Schönheit nur ſpielen, und er ſoll nur mit der Schönheit ſpielen.

Denn, um es endlich auf einmal herauszuſagen, der Menſch ſpielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Menſch iſt, und er iſt nur da ganz Menſch, wo er ſpielt. Dieſer Satz, der in dieſem Augenblicke vielleicht pa-

maligen Paris, die Gondelrennen in Venedig, die Thierhatzen in Wien, und das frohe ſchöne Leben des Korſo in Rom gegeneinander hält, ſo kann es nicht ſchwer ſeyn, den Geſchmack dieſer verſchiedenen Völker gegeneinander zu nüancieren. Indeſſen zeigt ſich unter den Volksſpielen in dieſen verſchiedenen Ländern weit weniger Einförmigkeit als unter den Spielen der feinern Welt in eben dieſen Ländern, welches leicht zu erklären iſt.

radox erſcheint, wird eine gröſse und tiefe Bedeutung erhalten, wenn wir erſt dahin gekommen ſeyn werden, ihn auf den doppelten Ernſt der Pflicht und des Schickſals anzuwenden; er wird, ich verſpreche es Ihnen, das ganze Gebäude der äſthetiſchen Kunſt und der noch ſchwürigern Lebenskunſt tragen. Aber dieſer Satz iſt auch nur in der Wiſſenſchaft unerwartet; längſt ſchon lebte und wirkte er in der Kunſt, und in dem Gefühle der Griechen, ihrer vornehmſten Meiſter; nur daſs ſie in den Olympus verſetzten, was auf der Erde ſollte ausgeführt werden. Von der Wahrheit deſſelben geleitet lieſsen ſie ſowohl den Ernſt und die Arbeit, welche die Wangen der Sterblichen furchen, als die nichtige Luſt, die das leere Angeſicht glättet, aus der Stirne der ſeligen Götter verſchwinden, gaben die ewig zufriedenen von den Feſſeln jedes Zweckes, jeder Pflicht, jeder Sorge frey, und machten den Müſſiggang und die Gleichgültigkeit zum beneideten Looſe des Götterſtandes: ein bloſs menſchlicherer

Nahme für das freyeſte und erhabenſte Seyn. Sowohl der materielle Zwang der Naturgeſetze, als der geiſtige Zwang der Sittengeſetze verlor ſich in ihrem höhern Begriff von Nothwendigkeit, der beyde Welten zugleich umfaſste, und aus der Einheit jener beyden Nothwendigkeiten gieng ihnen erſt die wahre Freyheit hervor. Beſeelt von dieſem Geiſte löſchten ſie aus den Geſichtszügen ihres Ideals zugleich mit der Neigung auch alle Spuren des Willens aus, oder beſſer, ſie machten beyde unkenntlich, weil ſie beyde in dem innigſten Bund zu verknüpfen wuſsten. Es iſt weder Anmuth noch iſt es Würde, was aus dem herrlichen Antlitz einer Juno Ludoviſi zu uns ſpricht; es iſt keines von beyden, weil es beydes zugleich iſt. Indem der weibliche Gott unſre Anbetung heiſcht, entzündet das gottgleiche Weib unſre Liebe; aber indem wir uns der himmliſchen Holdſeligkeit aufgelöſt hingeben, ſchreckt die himmliſche Selbſtgenügſamkeit uns zurück. In ſich ſelbſt ruhet und wohnt

die ganze Gestalt, eine völlig geschlossene Schöpfung, und als wenn sie jenseits des Raumes wäre, ohne Nachgeben, ohne Widerstand; da ist keine Kraft, die mit Kräften kämpfte, keine Blösse, wo die Zeitlichkeit einbrechen könnte. Durch jenes unwiderstehlich ergriffen und angezogen, durch dieses in der Ferne gehalten, befinden wir uns zugleich in dem Zustand der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung, und es entsteht jene wunderbare Rührung, für welche der Verstand keinen Begriff und die Sprache keinen Nahmen hat.

Sechzehnter Brief.

Aus der Wechselwirkung zwey entgegengesetzter Triebe, und aus der Verbindung zwey entgegengesetzter Principien haben wir das Schöne hervorgehen sehen, dessen höchstes Ideal also in dem möglichstvollkommensten Bunde und Gleichgewicht der Realität und der Form wird zu suchen seyn. Dieses Gleichgewicht bleibt aber immer nur Idee, die von der Wirklichkeit nie ganz erreicht werden kann. In der Wirklichkeit wird immer ein Uebergewicht des Einen Elements über das andere übrig bleiben, und das höchste was die Erfahrung leistet, wird in einer Schwankung zwischen beyden Principien bestehen, wo bald die Realität bald die Form überwiegend ist. Die Schönheit in der Idee ist also ewig nur eine untheilbare einzige, weil es nur ein einziges Gleichgewicht geben kann; die Schönheit in der Erfahrung hingegen wird ewig eine dop-

pelte ſeyn, weil bey einer Schwankung das Gleichgewicht auf eine doppelte Art nehmlich diſſeits und jenſeits, kann übertreten werden.

Ich habe in einem der vorhergehenden Briefe bemerkt, auch läſst es ſich aus dem Zuſammenhange des bisherigen mit ſtrenger Nothwendigkeit folgern, daſs von dem Schönen zugleich eine auflöſende und eine anſpannende Wirkung zu erwarten ſey: eine auflöſende, um ſowohl den ſinnlichen Trieb als den Formtrieb in ihren Grenzen zu halten: eine anſpannende, um beyde in ihrer Kraft zu erhalten. Dieſe beyden Wirkungsarten der Schönheit ſollen aber, der Idee nach, ſchlechterdings nur eine einzige ſeyn. Sie ſoll auflöſen, dadurch daſs ſie beyde Naturen gleichförmig anſpannt, und ſoll anſpannen, dadurch daſs ſie beyde Naturen gleichförmig auflöſt. Dieſes folgt ſchon aus dem Begriff einer Wechſelwirkung, vermöge deſſen beyde Theile einander zugleich nothwendig be-

dingen, und durch einander bedingt werden, und deren reinstes Produkt die Schönheit ist. Aber die Erfahrung bietet uns kein Beyspiel einer so vollkommenen Wechselwirkung dar, sondern hier wird jederzeit, mehr oder weniger das Uebergewicht einen Mangel und der Mangel ein Uebergewicht begründen. Was also in dem Ideal-Schönen nur in der Vorstellung unterschieden wird, das ist in dem Schönen der Erfahrung der Existenz nach verschieden. Das Idealschöne, obgleich untheilbar und einfach zeigt in verschiedener Beziehung sowohl eine schmelzende als energische Eigenschaft; in der Erfahrung giebt es eine schmelzende und energische Schönheit. So ist es und so wird es in allen den Fällen seyn, wo das Absolute in die Schranken der Zeit gesetzt ist, und Ideen der Vernunft in der Menschheit realisirt werden sollen. So denkt der reflektirende Mensch sich die Tugend, die Wahrheit, die Glückseligkeit; aber der handelnde Mensch wird blos Tugenden üben, blos

Wahrheiten fassen, bloss glückselige Tage geniessen. Diese auf jene zurück zu führen — an die Stelle der Sitten die Sittlichkeit, an die Stelle der Kenntnisse die Erkenntniss, an die Stelle des Glückes die Glückseligkeit zu setzen, ist das Geschäft der physischen und moralischen Bildung; aus Schönheiten Schönheit zu machen, ist die Aufgabe der ästhetischen.

Die energische Schönheit kann den Menschen eben so wenig vor einem gewissen Ueberrest von Wildheit und Härte bewahren, als ihn die schmelzende vor einem gewissen Grade der Weichlichkeit und Entnervung schützt. Denn da die Wirkung der erstern ist, das Gemüth sowohl im physischen als moralischen anzuspannen und seine Schnellkraft zu vermehren, so geschieht es nur gar zu leicht, dass der Widerstand des Temperaments und Charakters die Empfänglichkeit für Eindrücke mindert, dass auch die zärtere Humanität eine Unterdrückung erfährt,

die nur die rohe Natur treffen ſollte, und daſs die rohe Natur an einem Kraftgewinn Theil nimmt, der nur der freyen Perſon gelten ſollte; daher findet man in den Zeitaltern der Kraft und der Fülle das wahrhaft Groſse der Vorſtellung mit dem Giganteſken und Abentheuerlichen, und das Erhabene der Geſinnung mit den ſchauderhafteſten Ausbrüchen der Leidenſchaft gepaart; daher wird man in den Zeitaltern der Regel und der Form die Natur eben ſo oft unterdrückt als beherrſcht, eben ſo oft beleidigt als übertroffen finden. Und weil die Wirkung der ſchmelzenden Schönheit iſt, das Gemüth im moraliſchen wie im phyſiſchen aufzulöſen, ſo begegnet es eben ſo leicht, daſs mit der Gewalt der Begierden auch die Energie der Gefühle erſtickt wird, und daſs auch der Charakter einen Kraftverluſt theilt, der nur die Leidenſchaft treffen ſollte: daher wird man in den ſogenannten verfeinerten Weltaltern Weichheit nicht ſelten in Weichlichkeit, Fläche in Flachheit, Korrektheit in Leerheit,

Liberalität in Willkührlichkeit, Leichtigkeit in Frivolität, Ruhe in Apathie ausarten, und die verächtlichſte Karrikatur zunächſt an die herrlichſte Menſchlichkeit grenzen ſehen. Für den Menſchen unter dem Zwange entweder der Materie oder der Formen iſt alſo die ſchmelzende Schönheit Bedürfniſs, denn von Gröſse und Kraft iſt er längſt gerührt, ehe er für Harmonie und Grazie anfängt empfindlich zu werden. Für den Menſchen unter der Indulgenz des Geſchmacks iſt die energiſche Schönheit Bedürfniſs, denn nur allzugern verſcherzt er im Stand der Verfeinerung eine Kraft, die er aus dem Stand der Wildheit herüberbrachte.

Und nunmehr, glaube ich, wird jener Widerſpruch erklärt und beantwortet ſeyn, den man in den Urtheilen der Menſchen über den Einfluſs des Schönen, und in Würdigung der äſthetiſchen Kultur anzutreffen pflegt. Er iſt erklärt dieſer Widerſpruch, ſobald man ſich erin-

nert, daſs es in der Erfahrung eine zweyfache Schönheit giebt, und daſs beyde Theile von der ganzen Gattung behaupten, was jeder nur von einer beſondern Art derſelben zu beweiſen im Stande iſt. Er iſt gehoben dieſer Widerſpruch, ſobald man das doppelte Bedürfniſs der Menſchheit unterſcheidet, dem jene doppelte Schönheit entſpricht. Beyde Theile werden alſo wahrſcheinlich Recht behalten, wenn ſie nur erſt miteinander verſtändigt ſind, welche Art der Schönheit und welche Form der Menſchheit ſie in Gedanken haben.

Ich werde daher im Fortgange meiner Unterſuchungen den Weg, den die Natur in äſthetiſcher Hinſicht mit dem Menſchen einſchlägt, auch zu dem meinigen machen, und mich von den Arten der Schönheit zu dem Gattungsbegriff derſelben erheben. Ich werde die Wirkungen der ſchmelzenden Schönheit an dem angeſpannten Menſchen, und die Wirkungen der energiſchen an dem abgeſpannten

prüfen, um zuletzt beyde entgegen gesetzte Arten der Schönheit in der Einheit des Ideal-Schönen auszulöschen, so wie jene zwey entgegengesetzten Formen der Menschheit in der Einheit des Ideal-Menschen untergehn.

Siebenzehnter Brief.

So lange es blos darauf ankam, die allgemeine Idee der Schönheit aus dem Begriffe der menschlichen Natur überhaupt abzuleiten, durften wir uns an keine andere Schranken der letztern erinnern, als die unmittelbar in dem Wesen derselben gegründet und von dem Begriffe der Endlichkeit unzertrennlich sind. Unbekümmert um die zufälligen Einschränkungen, die sie in der wirklichen Erscheinung erleiden möchte, schöpften wir den Begriff derselben unmittelbar aus der Vernunft, als der Quelle aller Nothwendigkeit, und mit dem Ideale der Menschheit war zugleich auch das Ideal der Schönheit gegeben.

Jezt aber steigen wir aus der Region der Ideen auf den Schauplatz der Wirklichkeit herab, um den Menschen in einem bestimmten Zustand, mithin unter Einschränkungen anzutreffen,

die nicht ursprünglich aus seinem blossen Begriff, sondern aus äussern Umständen und aus einem zufälligen Gebrauch seiner Freyheit fliessen. Auf wie vielfache Weise aber auch die Idee der Menschheit in ihm eingeschränkt seyn mag, so lehret uns schon der blosse Inhalt derselben, dass im Ganzen nur zwey entgegengesetzte Abweichungen von derselben statt haben können. Liegt nehmlich seine Vollkommenheit in der übereinstimmenden Energie seiner sinnlichen und geistigen Kräfte, so kann er diese Vollkommenheit nur entweder durch einen Mangel an Uebereinstimmung oder durch einen Mangel an Energie verfehlen. Ehe wir also noch die Zeugnisse der Erfahrung darüber abgehört haben, sind wir schon im voraus durch blosse Vernunft gewiss, dass wir den wirklichen folglich beschränkten Menschen entweder in einem Zustande der Anspannung oder in einem Zustande der Abspannung finden werden, je nachdem entweder die einseitige Thätigkeit einzelner Kräfte die Harmonie seines

Wesens stört, oder die Einheit seiner Natur sich auf die gleichförmige Erschlaffung seiner sinnlichen und geistigen Kräfte gründet. Beyde entgegengesetzte Schranken werden, wie nun bewiesen werden soll, durch die Schönheit gehoben, die in dem angespannten Menschen die Harmonie, in dem abgespannten die Energie wieder herstellt, und auf diese Art, ihrer Natur gemäss, den eingeschränkten Zustand auf einen absoluten zurückführt, und den Menschen zu einem in sich selbst vollendeten Ganzen macht.

Sie verläugnet also in der Wirklichkeit auf keine Weise den Begriff, den wir in der Spekulation von ihr fassten; nur dass sie hier ungleich weniger freye Hand hat als dort, wo wir sie auf den reinen Begriff der Menschheit anwenden durften. An dem Menschen, wie die Erfahrung ihn aufstellt, findet sie einen schon verdorbenen und widerstrebenden Stoff, der ihr gerade so viel von ihrer idealen Vollkommenheit raubt, als er

von seiner individualen Beschaffenheit einmischt. Sie wird daher in der Wirklichkeit überall nur als eine besondere und eingeschränkte Species, nie als reine Gattung sich zeigen, sie wird in angespannten Gemüthern von ihrer Freyheit und Mannichfaltigkeit, sie wird in abgespannten von ihrer belebenden Kraft ablegen; uns aber, die wir nunmehr mit ihrem wahren Charakter vertrauter geworden sind, wird diese widersprechende Erscheinung nicht irre machen. Weit entfernt, mit dem grosen Haufen der Beurtheiler aus einzelnen Erfahrungen ihren Begriff zu bestimmen und sie für die Mängel verantwortlich zu machen, die der Mensch unter ihrem Einflusse zeigt, wissen wir vielmehr, dass es der Mensch ist, der die Unvollkommenheiten seines Individuums auf sie überträgt, der durch seine subjective Begrenzung ihrer Vollendung unaufhörlich im Wege steht, und ihr absolutes Ideal auf zwey eingeschränkte Formen der Erscheinung herabsetzt.

Die ſchmelzende Schönheit, wurde behauptet, ſey für ein angeſpanntes Gemüth und für ein abgeſpanntes die energiſche. Angeſpannt aber nenne ich den Menſchen ſowohl, wenn er ſich unter dem Zwange von Empfindungen, als wenn er ſich unter dem Zwange von Begriffen befindet. Jede ausſchlieſſende Herrſchaft eines ſeiner beyden Grundtriebe iſt für ihn ein Zuſtand des Zwanges und der Gewalt; und Freyheit liegt nur in der Zuſammenwirkung ſeiner beyden Naturen. Der von Gefühlen einſeitig beherrſchte oder ſinnlich angeſpannte Menſch wird alſo aufgelöſt und in Freyheit geſetzt durch Form; der von Geſetzen einſeitig beherrſchte oder geiſtig angeſpannte Menſch wird aufgelöſt und in Freyheit geſetzt durch Materie. Die ſchmelzende Schönheit, um dieſer doppelten Aufgabe ein Genüge zu thun, wird ſich alſo unter zwey verſchiednen Geſtalten zeigen. Sie wird erſtlich, als ruhige Form, das wilde Leben beſänftigen, und von Empfindungen zu Gedan-

ken den Uebergang bahnen; sie wird zweytens als lebendes Bild die abgezogene Form mit sinnlicher Kraft ausrüsten, den Begriff zur Anschauung und das Gesetz zum Gefühl zurückführen. Den ersten Dienst leistet sie dem Naturmenschen, den zweyten dem künstlichen Menschen. Aber weil sie in beyden Fällen über ihren Stoff nicht ganz frey gebietet, sondern von demjenigen abhängt, den ihr entweder die formlose Natur oder die naturwidrige Kunst darbietet, so wird sie in beyden Fällen noch Spuren ihres Ursprunges tragen, und dort mehr in das materielle Leben, hier mehr in die bloße abgezogene Form sich verlieren.

Um uns einen Begriff davon machen zu können, wie die Schönheit ein Mittel werden kann, jene doppelte Anspannung zu heben, müssen wir den Ursprung derselben in dem menschlichen Gemüth zu erforschen suchen. Entschließen Sie Sich also noch zu ei-

nem kurzen Aufenthalt im Gebiete der Spekulation, um es alsdann auf immer zu verlaſſen, und mit deſto ſichererm Schritt auf dem Feld der Erfahrung fortzuſchreiten.

Achtzehnter Brief.

Durch die Schönheit wird der sinnliche Mensch zur Form und zum Denken geleitet; durch die Schönheit wird der geistige Mensch zur Materie zurückgeführt, und der Sinnenwelt wiedergegeben.

Aus diesem scheint zu folgen, dafs es zwischen Materie und Form, zwischen Leiden und Thätigkeit einen mittleren Zustand geben müsse, und dafs uns die Schönheit in diesen mittleren Zustand versetze. Diesen Begriff bildet sich auch wirklich der gröfste Theil der Menschen von der Schönheit, so bald er angefangen hat, über ihre Wirkungen zu reflektieren, und alle Erfahrungen weisen darauf hin. Auf der andern Seite aber ist nichts ungereimter und widersprechender, als ein solcher Begriff, da der Abstand zwischen Materie und Form, zwischen Leiden und Thätigkeit, zwischen Empfinden und Denken unendlich ist,

und

und schlechterdings durch nichts kann vermittelt werden. Wie heben wir nun diesen Widerspruch? Die Schönheit verknüpft die zwey entgegengesetzten Zustände des Empfindens und des Denkens, und doch giebt es schlechterdings kein Mittleres zwischen beyden. Jenes ist durch Erfahrung; dieses ist unmittelbar durch Vernunft gewiss.

Dies ist der eigentliche Punkt, auf den zuletzt die ganze Frage über die Schönheit hinausläuft, und gelingt es uns, dieses Problem befriedigend aufzulösen, so haben wir zugleich den Faden gefunden, der uns durch das ganze Labyrinth der Aesthetik führt.

Es kommt aber hiebey auf zwey höchst verschiedene Operationen an, welche bey dieser Untersuchung einander nothwendig unterstützen müssen. Die Schönheit, heisst es, verknüpft zwey Zustände miteinander, die einander entgegengesetzt sind, und niemals

Eins werden können. Von dieser Entgegensetzung müssen wir ausgehen; wir müssen sie in ihrer ganzen Reinheit und Strengigkeit auffassen und anerkennen, so dass beyde Zustände sich auf das bestimmteste scheiden; sonst vermischen wir, aber vereinigen nicht. Zweytens heisst es: jene zwey entgegengesetzten Zustände verbindet die Schönheit, und hebt also die Entgegensetzung auf. Weil aber beyde Zustände einander ewig entgegengesetzt bleiben, so sind sie nicht anders zu verbinden, als indem sie aufgehoben werden. Unser zweytes Geschäft ist also, diese Verbindung vollkommen zu machen, sie so rein und vollständig durchzuführen, dass beyde Zustände in einem Dritten gänzlich verschwinden, und keine Spur der Theilung in dem Ganzen zurückbleibt; sonst vereinzeln wir, aber vereinigen nicht. Alle Streitigkeiten, welche jemals in der philosophischen Welt über den Begriff der Schönheit geherrscht haben, und zum Theil noch heut zu Tag herrschen, haben keinen andern Ursprung,

als daſs man die Unterſuchung entweder nicht von einer gehörig ſtrengen Unterſcheidung anfieng, oder ſie nicht bis zu einer völlig reinen Vereinigung durchführte. Diejenigen unter den Philoſophen, welche ſich bey der Reflexion über dieſen Gegenſtand der Leitung ihres Gefühls blindlings anvertrauen, können von der Schönheit keinen Begriff erlangen, weil ſie in dem Total des ſinnlichen Eindrucks nichts einzelnes unterſcheiden. Die andern, welche den Verſtand ausſchlieſsend zum Führer nehmen, können nie einen Begriff von der Schönheit erlangen, weil ſie in dem Total derſelben nie etwas anders als die Theile ſehen, und Geiſt und Materie auch in ihrer vollkommenſten Einheit ihnen ewig geſchieden bleiben. Die erſten fürchten, die Schönheit dynamiſch, d. h. als wirkende Kraft aufzuheben, wenn ſie trennen ſollen, was im Gefühl doch verbunden iſt; die andern fürchten, die Schönheit logiſch, d. h. als Begriff aufzuheben, wenn ſie zuſammenfaſſen ſol-

len, was im Verſtand doch geſchieden iſt. Jene wollen die Schönheit auch eben ſo denken, wie ſie wirkt; dieſe wollen ſie eben ſo wirken laſſen, wie ſie gedacht wird. Beyde müſſen alſo die Wahrheit verfehlen, jene, weil ſie es mit ihrem eingeſchränkten Denkvermögen der unendlichen Natur nachthun; dieſe, weil ſie die unendliche Natur nach ihren Denkgeſetzen einſchränken wollen. Die erſten fürchten, durch eine zu ſtrenge Zergliederung, der Schönheit von ihrer Freyheit zu rauben; die andern fürchten, durch eine zu kühne Vereinigung die Beſtimmtheit ihres Begriffs zu zerſtören. Jene bedenken aber nicht, daſs die Freyheit, in welche ſie mit allem Recht das Weſen der Schönheit ſetzen, nicht Geſetzloſigkeit, ſondern Harmonie von Geſetzen, nicht Willkührlichkeit, ſondern höchſte innere Nothwendigkeit iſt; dieſe bedenken nicht, daſs die Beſtimmtheit, welche ſie mit gleichem Recht von der Schönheit fodern, nicht in der Ausſchlieſſung gewiſſer Realitäten, ſondern

in der abſoluten Einſchlieſsung aller beſteht, dafs ſie alſo nicht Begrenzung, ſondern Unendlichkeit iſt. Wir werden die Klippen vermeiden, an welchen beyde geſcheitert ſind, wenn wir von den zwey Elementen beginnen, in welche die Schönheit ſich vor dem Verſtande theilt, aber uns alsdann auch zu der reinen äſthetiſchen Einheit erheben, durch die ſie auf die Empfindung wirkt, und in welcher jene beyden Zuſtände gänzlich verſchwinden *).

*) Einem aufmerkſamen Leſer wird ſich bey der hier angeſtellten Vergleſchung die Bemerkung dargeboten haben, dafs die ſenſualen Aeſthetiker, welche das Zeugnifs der Empfindung mehr als das Raiſonnement gelten laſſen, ſich der That nach weit weniger von der Wahrheit entfernen als ihre Gegner, obgleich ſie der Einſicht nach es nicht mit dieſen aufnehmen können; und dieſes Verhältnifs findet man überall zwiſchen der Natur und der Wiſſenſchaft. Die Natur (der Sinn) vereinigt überall, der Verſtand ſcheidet überall, aber die Vernunft vereinigt wieder; daher iſt der Menſch, ehe er anfängt zu philoſophieren, der Wahrheit näher als der Philoſoph, der ſeine Unterſuchung noch nicht geendigt hat. Man kann deswegen ohne alle weitere Prüfung ein Philoſophem

für irrig erklären, sobald dasselbe, dem Resultat nach, die gemeine Empfindung gegen sich hat; mit demselben Rechte aber kann man es für verdächtig halten, wenn es, der Form und Methode nach, die gemeine Empfindung auf seiner Seite hat. Mit dem letztern mag sich ein jeder Schriftsteller trösten, der eine philosophische Deduction nicht, wie manche Leser zu erwarten scheinen, wie eine Unterhaltung am Kaminfeuer vortragen kann. Mit dem erstern mag man jeden zum Stillschweigen bringen, der auf Kosten des Menschenverstandes neue Systeme gründen will.

Neunzehnter Brief.

Es lassen sich in dem Menschen überhaupt zwey verschiedene Zustände der passiven und aktiven Bestimmbarkeit, und eben so viele Zustände der passiven und aktiven Bestimmung unterscheiden. Die Erklärung dieses Satzes führt uns am kürzesten zum Ziel.

Der Zustand des menschlichen Geistes vor aller Bestimmung, die ihm durch Eindrücke der Sinne gegeben wird, ist eine Bestimmbarkeit ohne Grenzen. Das Endlose des Raumes und der Zeit ist seiner Einbildungskraft zu freyem Gebrauch hingegeben, und weil, der Voraussetzung nach, in diesem weiten Reiche des Möglichen nichts gesetzt, folglich auch noch nichts ausgeschlossen ist, so kann man diesen Zustand der Bestimmungslosigkeit eine leere Unendlichkeit nennen, welches mit einer unendlichen Leere keineswegs zu verwechseln ist.

Jetzt soll sein Sinn gerührt werden, und aus der unendlichen Menge möglicher Bestimmungen soll eine Einzelne Wirklichkeit erhalten. Eine Vorstellung soll in ihm entstehen. Was in dem vorhergegangenen Zustand der bloßen Bestimmbarkeit nichts, als ein leeres Vermögen war, das wird jetzt zu einer wirkenden Kraft, das bekommt einen Inhalt; zugleich aber erhält es, als wirkende Kraft, eine Grenze, da es, als bloßes Vermögen, unbegrenzt war. Realität ist also da, aber die Unendlichkeit ist verloren. Um eine Gestalt im Raum zu beschreiben, müssen wir den endlosen Raum begrenzen; um uns eine Veränderung in der Zeit vorzustellen, müssen wir das Zeitganze theilen. Wir gelangen also nur durch Schranken zur Realität, nur durch Negation oder Ausschließung zur Position oder wirklichen Setzung, nur durch Aufhebung unsrer freyen Bestimmbarkeit zur Bestimmung.

Aber aus einer bloßen Ausschließ-

sung würde in Ewigkeit keine Realität und aus einer blosen Sinnenempfindung in Ewigkeit keine Vorstellung werden, wenn nicht etwas vorhanden wäre, von welchem ausgeschlossen wird, wenn nicht durch eine absolute Thathandlung des Geistes die Negation auf etwas positives bezogen, und aus Nichtsetzung Entgegensetzung würde; diese Handlung des Gemüths heisst urtheilen oder denken; und das Resultat derselben der Gedanke.

Ehe wir im Raum einen Ort bestimmen, giebt es überhaupt keinen Raum für uns; aber ohne den absoluten Raum würden wir nimmermehr einen Ort bestimmen. Eben so mit der Zeit. Ehe wir den Augenblick haben, giebt es überhaupt keine Zeit für uns; aber ohne die ewige Zeit würden wir nie eine Vorstellung des Augenblicks haben. Wir gelangen also freylich nur durch den Theil zum Ganzen, nur durch die Grenze zum Unbegrenzten; aber wir gelangen

auch nur durch das Ganze zum Theil, nur durch das Unbegrenzte zur Grenze.

Wenn nun also von dem Schönen behauptet wird, dafs es dem Menschen einen Uebergang vom Empfinden zum Denken bahne, so ist dieſs keineswegs so zu verstehen, als ob durch das Schöne die Kluft könnte ausgefüllt werden, die das Empfinden vom Denken, die das Leiden von der Thätigkeit trennt; diese Kluft ist unendlich, und ohne Dazwischenkunft eines neuen und selbstständigen Vermögens kann aus dem Einzelnen in Ewigkeit nichts Allgemeines, kann aus dem Zufälligen nichts Nothwendiges werden. Der Gedanke ist die unmittelbare Handlung dieſses absoluten Vermögens, welches zwar durch die Sinne veranlaſst werden muſs, sich zu äuſsern, in seiner Aufserung selbst aber so wenig von der Sinnlichkeit abhängt, dafs es sich vielmehr nur durch Entgegensetzung gegen dieſselbe verkündiget. Die Selbstständigkeit, mit der es handelt, schlieſst je-

de fremde Einwirkung aus, und nicht in so fern sie beym Denken hilft, (welches einen offenbaren Widerspruch enthält) blofs in so fern sie den Denkkräften Freyheit verschafft, ihren eigenen Gesetzen gemäfs sich, zu äufsern, kann die Schönheit ein Mittel werden, den Menschen von der Materie zur Form, von Empfindungen zu Gesetzen, von einem beschränkten zu einem absoluten Daseyn zu führen.

Dieſs aber setzt voraus, dafs die Freyheit der Denkkräfte gehemmt werden könne, welches mit dem Begriff eines selbstständigen Vermögens zu streiten scheint. Ein Vermögen nehmlich, welches von aufsen nichts als den Stoff seines Wirkens empfängt, kann nur durch Entziehung des Stoffes, also nur negativ an seinem Wirken gehindert werden, und es heifst die Natur eines Geistes verkennen, wenn man den sinnlichen Passionen eine Macht beylegt, die Freyheit des Gemüths positiv unterdrücken zu können.

Zwar stellt die Erfahrung Beyspiele in Menge auf, wo die Vernunftkräfte in demselben Maafs unterdrückt erscheinen, als die sinnlichen Kräfte feuriger wirken, aber anstatt jene Geistesschwäche von der Stärke des Affekts abzuleiten, mufs man vielmehr diese überwiegende Stärke des Affekts durch jene Schwäche des Geistes erklären; denn die Sinne können nicht anders eine Macht gegen den Menschen vorstellen, als insofern der Geist frey unterlassen hat, sich als eine solche zu beweisen.

Indem ich aber durch diese Erklärung einem Einwurfe zu begegnen suche, habe ich mich, wie es scheint, in einen andern verwickelt, und die Selbstständigkeit des Gemüths nur auf Kosten seiner Einheit gerettet. Denn wie kann das Gemüth, aus sich selbst zugleich Gründe der Nichtthätigkeit und der Thätigkeit nehmen, wenn es nicht selbst getheilt, wenn es nicht sich selbst entgegengesetzt ist?

Hier müſſen wir uns nun erinnern, daſs wir den endlichen, nicht den unendlichen Geiſt vor uns haben. Der endliche Geiſt iſt derjenige, der nicht anders, als durch Leiden thätig wird, nur durch Schranken zum Abſoluten gelangt, nur inſofern er Stoff empfängt, handelt und bildet. Ein ſolcher Geiſt wird alſo mit dem Triebe nach Form oder nach dem Abſoluten einen Trieb nach Stoff oder nach Schranken verbinden, als welche die Bedingungen ſind, ohne welche er den erſten Trieb weder haben noch befriedigen könnte. In wiefern in demſelben Weſen zwey ſo entgegengeſetzte Tendenzen zuſammen beſtehen können, iſt eine Aufgabe, die zwar den Metaphyſiker, aber nicht den Tranſcendentalphiloſophen in Verlegenheit ſetzen kann. Dieſer giebt ſich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, ſondern begnügt ſich, die Kenntniſſe feſtzuſetzen, aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird. Und da nun Erfahrung eben ſo wenig ohne jene Ent-

gegensetzung im Gemüthe als ohne die absolute Einheit desselben möglich wäre, so stellt er beyde Begriffe mit vollkommner Befugniss als gleich nothwendige Bedingungen der Erfahrung auf, ohne sich weiter um ihre Vereinbarkeit zu bekümmern. Diese Inwohnung zweyer Grundtriebe widerspricht übrigens auf keine Weise der absoluten Einheit des Geistes, sobald man nur von beyden Trieben ihn selbst unterscheidet. Beyde Triebe existiren und wirken zwar in ihm, aber Er selbst ist weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft, welches diejenigen, die den menschlichen Geist nur da selbst handeln lassen, wo sein Verfahren mit der Vernunft übereinstimmt, und wo dieses der Vernunft widerspricht, ihn blos für passiv erklären, nicht immer bedacht zu haben scheinen.

Jeder dieser beyden Grundtriebe strebt, sobald er zur Entwicklung gekommen, seiner Natur nach und nothwendig nach Befriedigung, aber eben darum, weil bey-

de nothwendig und beyde doch nach entgegengesetzten Objekten streben, so hebt diese doppelte Nöthigung sich gegenseitig auf, und der Wille behauptet eine vollkommene Freyheit zwischen beyden. Der Wille ist es also, der sich gegen beyde Triebe, als eine Macht (als Grund der Wirklichkeit) verhält, aber keiner von beyden kann sich für sich selbst, als eine Macht gegen den andern verhalten. Durch den positivsten Antrieb zur Gerechtigkeit, woran es ihm keineswegs mangelt, wird der Gewaltthätige nicht von Unrecht abgehalten, und durch die lebhafteste Versuchung zum Genuss der Starkmüthige nicht zum Bruch seiner Grundsätze gebracht. Es giebt in dem Menschen keine andere Macht, als seinen Willen, und nur was den Menschen aufhebt, der Tod und jeder Raub des Bewusstseyns, kann die innere Freyheit aufheben.

Eine Nothwendigkeit ausser uns bestimmt unsern Zustand, unser Daseyn

in der Zeit vermittelst der Sinnenempfindung. Diese ist ganz unwillkührlich und so wie auf uns gewirkt wird, müssen wir leiden. Eben so eröffnet eine Nothwendigkeit in uns unsre Persönlichkeit auf Veranlassung jener Sinnenempfindung, und durch Entgegensetzung gegen dieselbe; denn das Selbstbewusstseyn kann von dem Willen, der es voraussetzt, nicht abhängen. Diese ursprüngliche Verkündigung der Persönlichkeit ist nicht unser Verdienst, und der Mangel derselben nicht unser Fehler. Nur von demjenigen, der sich bewusst ist, wird Vernunft, das heisst, absolute Consequenz und Universalität des Bewusstseyns gefodert; vorher ist er nicht Mensch, und kein Akt der Menschheit kann von ihm erwartet werden. So wenig nun der Metaphysiker sich die Schranken erklären kann, die der freye und selbstständige Geist durch die Empfindung erleidet, so wenig begreift der Physiker die Unendlichkeit, die sich auf Veranlassung dieser Schranken in der Persönlichkeit offenbart. Weder

der Abstraktion noch Erfahrung leiten uns bis zu der Quelle zurück, aus der unsre Begriffe von Allgemeinheit und Nothwendigkeit fliessen; ihre frühe Erscheinung in der Zeit entzieht sie dem Beobachter, und ihr übersinnlicher Ursprung dem metaphysischen Forscher. Aber genug, das Selbstbewusstseyn ist da, und zugleich mit der unveränderlichen Einheit desselben ist das Gesetz der Einheit für alles, was für den Menschen ist, und für alles, was durch ihn werden soll, für sein Erkennen und Handeln aufgestellt. Unentfliehbar, unverfälschbar, unbegreiflich stellen die Begriffe von Wahrheit und Recht schon im Alter der Sinnlichkeit sich dar, und ohne dass man zu sagen wüsste, woher und wie es entstand; bemerkt man das Ewige in der Zeit, und das Nothwendige im Gefolge des Zufalls. So entspringen Empfindung und Selbstbewusstseyn, völlig ohne Zuthun des Subjekts, und beyder Ursprung liegt eben sowohl jenseits unseres Willens, als er jenseits unseres Erkenntniskreises liegt.

Sind aber beyde wirklich, und hat der Menſch, vermittelſt der Empfindung, die Erfahrung einer beſtimmten Exiſtenz, hat er durch das Selbſtbewuſstſeyn die Erfahrung ſeiner abſoluten Exiſtenz gemacht, ſo werden mit ihren Gegenſtänden auch ſeine beyden Grundtriebe rege. Der ſinnliche Trieb erwacht mit der Erfahrung des Lebens (mit dem Anfang des Individuums), der vernünftige mit der Erfahrung des Geſetzes (mit dem Anfang der Perſönlichkeit), und jetzt erſt, nachdem beyde zum Daſeyn gekommen, iſt ſeine Menſchheit aufgebaut. Biſs dieſs geſchehen iſt, erfolgt alles in ihm nach dem Geſetz der Nothwendigkeit; jetzt aber verläſst ihn die Hand der Natur und es iſt ſeine Sache, die Menſchheit zu behaupten, welche jene in ihm anlegte und eröffnete. Sobald nehmlich zwey entgegengeſetzte Grundtriebe in ihm thätig ſind, ſo verlieren beyde ihre Nöthigung, und die Entgegenſetzung zweyer Nothwendigkeiten giebt der Freyheit den Urſprung *).

*) Um aller Misdeutung vorzubeugen, bemerke ich, dass, so oft hier von Freyheit die Rede ist, nicht diejenige gemeynt ist, die dem Menschen, als Intelligenz betrachtet, nothwendig zukommt, und ihm weder gegeben noch genommen werden kann, sondern diejenige, welche sich auf seine gemischte Natur gründet. Dadurch dass der Mensch überhaupt nur vernünftig handelt, beweist er eine Freyheit der ersten Art, dadurch, dass er in den Schranken des Stoffes vernünftig, und unter Gesetzen der Vernunft materiell handelt, beweist er eine Freyheit der zweyten Art. Man könnte die letztere schlechtweg durch eine natürliche Möglichkeit der ersten erklären.

Zwanzigſter Brief.

Daſs auf die Freyheit nicht gewirkt werden könne, ergiebt ſich ſchon aus ihrem bloſsen Begriff; daſs aber die Freyheit ſelbſt eine Wirkung der Natur (dieſes Wort in ſeinem weiteſten Sinne genommen) kein Werk des Menſchen ſey, daſs ſie alſo auch durch natürliche Mittel befördert und gehemmt werden könne, folgt gleich nothwendig aus dem vorigen. Sie nimmt ihren Anfang erſt, wenn der Menſch vollſtändig iſt, und ſeine beyden Grundtriebe ſich entwickelt haben; ſie muſs alſo fehlen, ſo lang er unvollſtändig und einer von beyden Trieben ausgeſchloſſen iſt, und muſs durch alles das, was ihm ſeine Vollſtändigkeit zurückgiebt, wieder hergeſtellt werden können.

Nun läſst ſich wirklich, ſowohl in der ganzen Gattung als in dem einzelnen Menſchen, ein Moment aufzeigen,

in welchem der Menſch noch nicht vollſtändig und einer von beyden Trieben ausſchlieſsend in ihm thätig iſt. Wir wiſſen, daſs er anfängt mit bloſsem Leben, um zu endigen mit Form; daſs er früher Individuum als Perſon iſt, daſs er von den Schranken aus zur Unendlichkeit geht. Der ſinnliche Trieb kommt alſo früher als der vernünftige zur Wirkung, weil die Empfindung dem Bewuſstſeyn vorhergeht; und in dieſer Priorität des ſinnlichen Triebes finden wir den Aufſchluſs zu der ganzen Geſchichte der menſchlichen Freyheit.

Denn es giebt nun einen Moment, wo der Lebenstrieb, weil ihm der Formtrieb noch nicht entgegenwirkt, als Natur und als Nothwendigkeit handelt; wo die Sinnlichkeit eine Macht iſt, weil der Menſch noch nicht angefangen; denn in dem Menſchen ſelbſt kann es keine andere Macht als den Willen geben. Aber im Zuſtand des Denkens, zu welchem der Menſch jetzt übergehen ſoll, ſoll ge-

rade umgekehrt die Vernunft eine Macht ſeyn, und eine logiſche oder moraliſche Nothwendigkeit ſoll an die Stelle jener phyſiſchen treten. Jene Macht der Empfindung muſs alſo vernichtet werden, ehe das Geſetz dazu erhoben werden kann. Es iſt alſo nicht damit gethan, daſs etwas anfange, was noch nicht war; es muſs zuvor etwas aufhören, welches war. Der Menſch kann nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen; er muſs einen Schritt zurückthun, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengeſetzte eintreten kann. Er muſs alſo, um Leiden mit Selbſtthätigkeit, um eine paſſive Beſtimmung mit einer aktiven zu vertauſchen, augenblicklich von aller Beſtimmung frey ſeyn, und einen Zuſtand der bloſsen Beſtimmbarkeit durchlaufen. Mithin muſs er, auf gewiſſe Weiſe zu jenem negativen Zuſtand der bloſsen Beſtimmungslöſigkeit zurückkehren, in welchem er ſich befand, ehe noch irgend etwas auf ſeinen Sinn einen Ein

druck machte. Jener Zuſtand aber war an Inhalt völlig leer, und jetzt kommt es darauf an, eine gleiche Beſtimmungsloſigkeit, und eine gleich unbegrenzte Beſtimmbarkeit mit dem gröſstmöglichen Gehalt zu vereinbaren, weil unmittelbar aus dieſem Zuſtand etwas poſitives erfolgen ſoll. Die Beſtimmung, die er durch Senſation empfangen, muſs alſo feſtgehalten werden, weil er die Realität nicht verlieren darf, zugleich aber muſs ſie, inſofern ſie Begrenzung iſt, aufgehoben werden, weil eine unbegrenzte Beſtimmbarkeit ſtatt finden ſoll. Die Aufgabe iſt alſo, die Determination des Zuſtandes zugleich zu vernichten und beyzubehalten, welches nur auf die einzige Art möglich iſt, daſs man ihr eine andere entgegenſetzt. Die Schalen einer Wage ſtehen gleich, wenn ſie leer ſind; ſie ſtehen aber auch gleich wenn ſie gleiche Gewichte enthalten.

Das Gemüth geht alſo von der Empfindung zum Gedanken durch eine

mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft zugleich thätig ſind, eben deswegen aber ihre beſtimmende Gewalt gegenſeitig aufheben, und durch eine Entgegenſetzung eine Negation bewirken. Dieſe mittlere Stimmung, in welcher das Gemüth weder phyſiſch noch moraliſch genöthigt, und doch auf beyde Art thätig iſt, verdient vorzugsweiſe eine freye Stimmung zu heiſsen, und wenn man den Zuſtand ſinnlicher Beſtimmung den phyſiſchen, den Zuſtand vernünftiger Beſtimmung aber den logiſchen und moraliſchen nennt, ſo muſs man dieſen Zuſtand der realen und aktiven Beſtimmbarkeit den äſthetiſchen heiſsen *).

*) Für Leſer, denen die reine Bedeutung dieſes durch Unwiſſenheit ſo ſehr gemiſsbrauchten Wortes nicht ganz geläufig iſt, mag folgendes zur Erklärung dienen. Alle Dinge, die irgend in der Erſcheinung vorkommen können, laſſen ſich unter vier verſchiedenen Beziehungen denken. Eine Sache kann ſich unmittelbar auf unſern ſinnlichen Zuſtand (unſer Daſeyn und Wohlſeyn) beziehen; das iſt ihre phyſiſche Beſchaffenheit. Oder ſie kann ſich auf den Ver-

stand beziehen, und uns eine Erkenntniss verschaffen; das ist ihre logische Beschaffenheit. Oder sie kann sich auf unsern Willen beziehen, und als ein Gegenstand der Wahl für ein vernünftiges Wesen betrachtet werden; das ist ihre moralische Beschaffenheit. Oder endlich sie kann sich auf das Ganze unsrer verschiedenen Kräfte beziehen, ohne für eine einzelne derselben ein bestimmtes Objekt zu seyn, das ist ihre ästhetische Beschaffenheit. Ein Mensch kann uns durch seine Dienstfertigkeit angenehm seyn; er kann uns durch seine Unterhaltung zu denken geben; er kann uns durch seinen Charakter Achtung einflössen; endlich kann er uns aber auch, unabhängig von diesem allen und ohne dass wir bey seiner Beurtheilung weder auf irgend ein Gesetz, noch auf irgend einen Zweck Rücksicht nehmen, in der blossen Betrachtung und durch seine blosse Erscheinungsart gefallen. In dieser letztern Qualität beurtheilen wir ihn ästhetisch. So giebt es eine Erziehung zur Gesundheit, eine Erziehung zur Einsicht, eine Erziehung zur Sittlichkeit, eine Erziehung zum Geschmack und zur Schönheit. Diese letztere hat zur Absicht das Ganze unsrer sinnlichen und geistigen Kräfte in möglichster Harmonie auszubilden. Weil man indessen von einem falschen Geschmack verführt, und durch ein falsches Raisonnement noch mehr in diesem Irrthum befestigt, den Begriff des Willkührlichen in den Begriff des Aesthetischen gerne mit aufnimmt, so merke ich hier zum Ueberfluss noch an, (obgleich diese Briefe über ästhetische Erziehung fast mit nichts anderm umgehen, als jenen Irrthum zu widerlegen) dass das Gemüth

im äſthetiſchen Zuſtande zwar frey und im höchſten Grade frey von allem Zwang, aber keineswegs frey von Geſetzen handelt, und daſs dieſe äſthetiſche Freyheit ſich von der logiſchen Nothwendigkeit beym Denken und von der moraliſchen Nothwendigkeit beym Wollen nur dadurch unterſcheidet, daſs die Geſetze, nach denen das Gemüth dabey verfährt, nicht vorgeſtellt werden, und weil ſie keinen Widerſtand finden, nicht als Nöthigung erſcheinen.

Ein und zwanzigſter Brief.

Es giebt, wie ich am Anfange des vorigen Briefs bemerkte, einen doppelten Zuſtand der Beſtimmbarkeit und einen doppelten Zuſtand der Beſtimmung. Jetzt kann ich dieſen Satz deutlich machen.

Das Gemüth iſt beſtimmbar, bloſs inſofern es überhaupt nicht beſtimmt iſt; es iſt aber auch beſtimmbar, inſofern es nicht ausſchlieſsend beſtimmt, d. h. bey ſeiner Beſtimmung nicht beſchränkt iſt. Jenes iſt bloſse Beſtimmungsloſigkeit (es iſt ohne Schranken, weil es ohne Realität iſt); dieſes iſt die äſthetiſche Beſtimmbarkeit (es hat keine Schranken, weil es alle Realität vereinigt).

Das Gemüth iſt beſtimmt, inſofern es überhaupt nur beſchränkt iſt; es iſt aber auch beſtimmt, inſofern es ſich ſelbſt aus eigenem abſoluten Vermögen beſchränkt. In dem erſten Falle befin-

det es ſich, wenn es empfindet, in dem zweyten, wenn es denkt. Was alſo das Denken in Rückſicht auf Beſtimmung iſt, das iſt die äſthetiſche Verfaſſung in Rückſicht auf Beſtimmbarkeit; jenes iſt Beſchränkung aus innrer unendlicher Kraft, dieſe iſt eine Negation aus innrer unendlicher Fülle. So wie Empfinden und Denken einander in dem einzigen Punkt berühren, daſs in beyden Zuſtänden das Gemüth determinirt, daſs der Menſch ausſchlieſsungsweiſe Etwas — entweder Individuum oder Perſon — iſt, ſonſt aber ſich ins Unendliche von einander entfernen; gerade ſo trifft die äſthetiſche Beſtimmbarkeit mit der bloſsen Beſtimmungsloſigkeit in dem einzigen Punkt überein, daſs beyde jedes beſtimmte Daſeyn ausſchlieſsen, indem ſie in allen übrigen Punkten wie Nichts und Alles, mithin unendlich verſchieden ſind. Wenn alſo die letztere, die Beſtimmungsloſigkeit aus Mangel, als eine leere Unendlichkeit vorgeſtellt wurde, ſo muſs die äſthetiſche Beſtimmungsfreyheit,

welche das reale Gegenstück derselben ist, als eine erfüllte Unendlichkeit betrachtet werden; eine Vorstellung, welche mit demjenigen, was die vorhergehenden Untersuchungen lehren, aufs genaueste zusammentrifft.

In dem ästhetischen Zustande ist der Mensch also Null, insofern man auf ein einzelnes Resultat, nicht auf das ganze Vermögen achtet, und den Mangel jeder besondern Determination in ihm in Betrachtung zieht. Daher mufs man denjenigen vollkommen Recht geben, welche das Schöne und die Stimmung, in die es unser Gemüth versetzt, in Rücksicht auf Erkenntnifs und Gesinnung für völlig indifferent und unfruchtbar erklären. Sie haben vollkommen Recht, denn die Schönheit giebt schlechterdings kein einzelnes Resultat weder für den Verstand noch für den Willen, sie führt keinen einzelnen, weder intellektuellen, noch moralischen Zweck aus, sie findet keine einzige

Wahrheit, hilft uns keine einzige Pflicht erfüllen, und iſt, mit einem Worte, gleich ungeſchickt, den Charakter zu gründen und den Kopf aufzuklären. Durch die äſthetiſche Kultur bleibt alſo der perſönliche Werth eines Menſchen, oder ſeine Würde, inſofern dieſe nur von ihm ſelbſt abhängen kann, noch völlig unbeſtimmt, und es iſt weiter nichts erreicht, als daſs es ihm nunmehr, von Natur wegen möglich gemacht iſt, aus ſich ſelbſt zu machen, was er will — daſs ihm die Freyheit, zu ſeyn, was er ſeyn ſoll, vollkommen zurückgegeben iſt.

Eben dadurch aber iſt etwas unendliches erreicht. Denn ſobald wir uns erinnern, daſs ihm durch die einſeitige Nöthigung der Natur beym Empfinden, und durch die ausſchlieſsende Geſetzgebung der Vernunft beym Denken gerade dieſe Freyheit entzogen wurde, ſo müſſen wir das Vermögen, welches ihm in der äſthetiſchen Stimmung zurückgegeben

wird, als die höchste aller Schenkungen, als die Schenkung der Menschheit betrachten. Freylich besitzt er diese Menschheit der Anlage nach schon vor jedem bestimmten Zustand, in den er kommen kann, aber der That nach verliert er sie mit jedem bestimmten Zustand, in den er kommt, und sie mufs ihm, wenn er zu einem entgegengesetzten soll übergehen können, jedesmal aufs neue durch das ästhetische Leben zurückgegeben werden *).

*) Zwar läfst die Schnelligkeit, mit welcher gewisse Charaktere von Empfindungen zu Gedanken, und zu Entschliefsungen übergehen, die ästhetische Stimmung, welche sie in dieser Zeit nothwendig durchlaufen müssen, kaum oder gar nicht bemerkbar werden. Solche Gemüther können den Zustand der Bestimmungslosigkeit nicht lang ertragen, und dringen ungeduldig auf ein Resultat, welches sie in dem Zustand ästhetischer Unbegrenztheit nicht finden. Dahingegen breitet sich bey andern, welche ihren Genufs mehr in das Gefühl des ganzen Vermögens, als einer einzelnen Handlung desselben setzen, der ästhetische Zustand in eine weit gröfsere Fläche aus. So sehr die ersten sich vor der Leerheit fürchten, so wenig können die letzten Beschränkung ertragen. Ich

Es iſt alſo nicht bloſs poetiſch erlaubt, ſondern auch philoſophiſch richtig, wenn man die Schönheit unſre zweyte Schöpferin nennt. Denn ob ſie uns gleich die Menſchheit bloſs möglich macht, und es im übrigen unſerm freyen Willen anheim ſtellt, in wie weit wir ſie wirklich machen wollen, ſo hat ſie dieſes ja mit unſrer urſprünglichen Schöpferin, der Natur, gemein, die uns gleichfalls nichts weiter, als das Vermögen zur Menſchheit ertheilte, den Gebrauch deſſelben aber auf unſere eigene Willensbeſtimmung ankommen läſst.

brauche kaum zu erinnern, daſs die erſten fürs Detail und für ſubalterne Geſchäfte, die letzten, vorausgeſetzt daſs ſie mit dieſem Vermögen zugleich Realität vereinigen, fürs Ganze und zu groſsen Rollen geboren ſind.

Zwey und zwanzigster Brief.

Wenn also die ästhetische Stimmung des Gemüths in Einer Rücksicht als Null betrachtet werden muss, sobald man nehmlich sein Augenmerk auf einzelne und bestimmte Wirkungen richtet, so ist sie in anderer Rücksicht wieder als ein Zustand der höchsten Realität anzusehen, insofern man dabey auf die Abwesenheit aller Schranken, und auf die Summe der Kräfte achtet, die in derselben gemeinschaftlich thätig sind. Man kann also denjenigen eben so wenig Unrecht geben, die den ästhetischen Zustand für den fruchtbarsten in Rücksicht auf Erkenntniss und Moralität erklären. Sie haben vollkommen recht, denn eine Gemüthsstimmung, welche das Ganze der Menschheit in sich begreift, muss nothwendig auch jede einzelne Aeusserung derselben, dem Vermögen nach, in sich schliessen; eine Gemüthsstimmung, welche von dem

Ganzen der menſchlichen Natur alle Schranken entfernt, muſs dieſe nothwendig auch von jeder einzelnen Aeuſserung derſelben entfernen. Eben deswegen, weil ſie keine einzelne Funktion der Menſchheit ausſchlieſsend in Schutz nimmt, ſo iſt ſie einer jeden ohne Unterſchied günſtig, und ſie begünſtigt ja nur deswegen keine einzelne vorzugsweiſe, weil ſie der Grund der Möglichkeit von allen iſt. Alle andere Uebungen geben dem Gemüth irgend ein beſondres Geſchick, aber ſetzen ihm dafür auch eine beſondere Grenze; die äſthetiſche allein führt zum Unbegrenzten. Jeder andere Zuſtand, in den wir kommen können, weiſt uns auf einen vorhergehenden zurück und bedarf zu ſeiner Auflöſung eines folgenden; nur der äſthetiſche iſt ein Ganzes in ſich ſelbſt, da er alle Bedingungen ſeines Urſprungs und ſeiner Fortdauer in ſich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit geriſſen; und unſre Menſchheit äuſsert ſich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte

sie von der Einwirkung äussrer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren.

Was unsern Sinnen in der unmittelbaren Empfindung schmeichelt, das öffnet unser weiches und bewegliches Gemüth jedem Eindruck, aber macht uns auch in demselben Grad zur Anstrengung weniger tüchtig. Was unsre Denkkräfte anspannt und zu abgezogenen Begriffen einladet, das stärkt unsern Geist zu jeder Art des Widerstandes, aber verhärtet ihn auch in demselben Verhältniss, und raubt uns eben so viel an Empfänglichkeit, als es uns zu einer grösern Selbstthätigkeit verhilft. Eben deswegen führt auch das eine wie das andre zuletzt nothwendig zur Erschöpfung, weil der Stoff nicht lange der bildenden Kraft, weil die Kraft nicht lange des bildsamen Stoffes entrathen kann. Haben wir uns hingegen dem Genuss ächter Schönheit dahin gegeben, so sind wir in einem solchen Augenblick unsrer leidenden und thätigen Kräfte in gleichem Grad Meister,

und mit gleicher Leichtigkeit werden wir uns zum Ernſt und zum Spiele, zur Ruhe und zur Bewegung, zur Nachgiebigkeit und zum Widerſtand, zum abſtrakten Denken und zur Anſchauung wenden.

Dieſe hohe Gleichmüthigkeit und Freyheit des Geiſtes, mit Kraft und Rüſtigkeit verbunden, iſt die Stimmung, in der uns ein ächtes Kunſtwerk entlaſſen ſoll, und es giebt keinen ſicherern Probierſtein der wahren äſthetiſchen Güte. Finden wir uns nach einem Genuſs dieſer Art zu irgend einer beſondern Empfindungsweiſe oder Handlungsweiſe vorzugsweiſe aufgelegt, zu einer andern hingegen ungeſchickt und verdroſſen, ſo dient dieſs zu einem untrüglichen Beweiſe, daſs wir keine rein äſthetiſche Wirkung erfahren haben; es ſey nun, daſs es an dem Gegenſtand, oder an unſerer Empfindungsweiſe oder (wie faſt immer der Fall iſt) an beyden zugleich gelegen habe.

Da in der Wirklichkeit keine rein äſthetiſche Wirkung anzutreffen iſt, (denn der Menſch kann nie aus der Abhängigkeit der Kräfte treten) ſo kann die Vortrefflichkeit eines Kunſtwerks bloſs in ſeiner gröſsern Annäherung zu jenem Ideale äſthetiſcher Reinigkeit beſtehen, und bey aller Freyheit, zu der man es ſteigern mag, werden wir es doch immer in einer beſondern Stimmung und mit einer eigenthümlichen Richtung verlaſſen. Je allgemeiner nun die Stimmung, und je weniger eingeſchränkt die Richtung iſt, welche unſerm Gemüth durch eine beſtimmte Gattung der Künſte und durch ein beſtimmtes Produkt aus derſelben gegeben wird, deſto edler iſt jene Gattung und deſto vortrefflicher ein ſolches Produkt. Man kann dieſs mit Werken aus verſchiedenen Künſten und mit verſchiedenen Werken der nehmlichen Kunſt verſuchen. Wir verlaſſen eine ſchöne Muſik mit reger Empfindung, ein ſchönes Gedicht mit belebter Einbildungskraft, ein ſchönes Bildwerk und Gebäu-

de mit aufgewecktem Verstand; wer uns aber unmittelbar nach einem hohen musikalischen Genuſs zu abgezogenem Denken einladen, unmittelbar nach einem hohen poetischen Genuſs in einem abgemessenen Geschäft des gemeinen Lebens gebrauchen, unmittelbar nach Betrachtung schöner Mahlereyen und Bildhauerwerke unsre Einbildungskraft erhitzen, und unser Gefühl überraschen wollte, der würde seine Zeit nicht gut wählen. Die Ursache ist, weil auch die geistreichste Musik durch ihre Materie noch immer in einer gröſsern Affinität zu den Sinnen steht, als die wahre ästhetische Freyheit duldet, weil auch das glücklichste Gedicht von dem willkührlichen und zufälligen Spiele der Imagination, als seines Mediums, noch immer mehr participirt, als die innere Nothwendigkeit des wahrhaft Schönen verstattet, weil auch das trefflichste Bildwerk, und dieses vielleicht am meisten, durch die Bestimmtheit seines Begriffs an die ernste Wissenschaft grenzt. Indessen

verlieren sich diese besondern Affinitäten mit jedem höhern Grade, den ein Werk aus diesen drey Kunstgattungen erreicht, und es ist eine nothwendige und natürliche Folge ihrer Vollendung, dass, ohne Verrückung ihrer objektiven Grenzen, die verschiedenen Künste in ihrer Wirkung auf das Gemüth einander immer ähnlicher werden. Die Musik in ihrer höchsten Veredlung muss Gestalt werden, und mit der ruhigen Macht der Antike auf uns wirken; die bildende Kunst in ihrer höchsten Vollendung muss Musik werden und uns durch unmittelbare sinnliche Gegenwart rühren; die Poesie, in ihrer vollkommensten Ausbildung muss uns, wie die Tonkunst mächtig fassen, zugleich aber, wie die Plastik, mit ruhiger Klarheit umgeben. Darinn eben zeigt sich der vollkommene Styl in jeglicher Kunst, dass er die specifischen Schranken derselben zu entfernen weiss, ohne doch ihre specifischen Vorzüge mit aufzuheben, und durch eine weise Benutzung ihrer Eigenthümlich-

keit ihr einen mehr allgemeinen Charakter ertheilt.

Und nicht bloſs die Schranken, welche der ſpecifiſche Charakter ſeiner Kunſtgattung mit ſich bringt, auch diejenigen, welche dem beſondern Stoffe, den er bearbeitet, anhängig ſind, muſs der Künſtler durch die Behandlung überwinden. In einem wahrhaft ſchönen Kunſtwerk ſoll der Inhalt nichts, die Form aber alles thun; denn durch die Form allein wird auf das Ganze des Menſchen, durch den Inhalt hingegen nur auf einzelne Kräfte gewirkt. Der Inhalt, wie erhaben und weitumfaſſend er auch ſey, wirkt alſo jederzeit einſchränkend auf den Geiſt, und nur von der Form iſt wahre äſthetiſche Freyheit zu erwarten. Darinn alſo beſteht das eigentliche Kunſtgeheimniſs des Meiſters, daſs er den Stoff durch die Form vertilgt; und je impoſanter, anmaſsender, verführeriſcher der Stoff an ſich ſelbſt iſt, je eigenmächtiger derſelbe mit ſeiner Wirkung ſich

vordrängt, oder je mehr der Betrachter geneigt ist, sich unmittelbar mit dem Stoff einzulassen, desto triumphirender ist die Kunst, welche jenen zurückzwingt und über diesen die Herrschaft behauptet. Das Gemüth des Zuschauers und Zuhörers muss völlig frey und unverletzt bleiben, es muss aus dem Zauberkreise des Künstlers rein und vollkommen, wie aus den Händen des Schöpfers gehn. Der frivolste Gegenstand muss so behandelt werden, dass wir aufgelegt bleiben, unmittelbar von demselben zu dem strengen Ernste überzugehen. Der ernsteste Stoff muss so behandelt werden, dass wir die Fähigkeit behalten, ihn unmittelbar mit dem leichtesten Spiele zu vertauschen. Künste des Affekts, dergleichen die Tragödie ist, sind kein Einwurf; denn erstlich sind es keine ganz freyen Künste, da sie unter der Dienstbarkeit eines besondern Zweckes (des Pathetischen) stehen, und dann wird wohl kein wahrer Kunstkenner läugnen, dass Werke, auch selbst

aus dieser Klasse, um so vollkommener sind, je mehr sie auch im höchsten Sturme des Affekts die Gemüthsfreyheit schonen. Eine schöne Kunst der Leidenschaft giebt es, aber eine schöne leidenschaftliche Kunst ist ein Widerspruch, denn der unausbleibliche Effekt des Schönen ist Freyheit von Leidenschaften. Nicht weniger widersprechend ist der Begriff einer schönen lehrenden (didaktischen) oder bessernden moralischen) Kunst, denn nichts streitet mehr mit dem Begriff der Schönheit, als dem Gemüth eine bestimmte Tendenz zu geben.

Nicht immer beweiset es indessen eine Formlosigkeit in dem Werke, wenn es blos durch seinen Inhalt Effekt macht; es kann eben so oft von einem Mangel an Form in dem Beurtheiler zeugen. Ist dieser entweder zu gespannt oder zu schlaff; ist er gewohnt, entweder blos mit dem Verstand oder blos mit den Sinnen aufzunehmen, so wird er sich auch bey dem glücklichsten Ganzen nur an die

Theile, und bey der ſchönſten Form nur an die Materie halten. Nur für das rohe Element empfänglich muſs er die äſthetiſche Organiſation eines Werks erſt zerſtören, ehe er einen Genuſs daran findet, und das Einzelne ſorgfältig auffcharren, das der Meiſter mit unendlicher Kunſt in der Harmonie des Ganzen verſchwinden machte. Sein Intereſſe daran iſt ſchlechterdings entweder moraliſch oder phyſiſch, nur gerade, was es ſeyn ſoll, äſthetiſch iſt es nicht. Solche Leſer genieſsen ein ernſthaftes und pathetiſches Gedicht, wie eine Predigt, und ein naives oder ſcherzhaftes, wie ein berauſchendes Getränk; und waren ſie geſchmacklos genug, von einer Tragödie und Epopee, wenn es auch eine Meſſiade wäre, Erbauung zu verlangen, ſo werden ſie an einem anacreontiſchen oder catulliſchen Liede unfehlbar ein Aergerniſs nehmen.

Drey und zwanzigster Brief.

Ich nehme den Faden meiner Untersuchung wieder auf, den ich nur darum abgerissen habe, um von den aufgestellten Sätzen die Anwendung auf die ausübende Kunst und auf die Beurtheilung ihrer Werke zu machen.

Der Uebergang von dem leidenden Zustande des Empfindens zu dem thätigen des Denkens und Wollens geschieht also nicht anders, als durch einen mittleren Zustand ästhetischer Freyheit, und obgleich dieser Zustand an sich selbst weder für unsere Einsichten, noch Gesinnungen etwas entscheidet, mithin unsern intellektuellen und moralischen Werth ganz und gar problematisch läßt, so ist er doch die nothwendige Bedingung, unter welcher allein wir zu einer Einsicht und zu einer Gesinnung gelangen können. Mit einem Wort: es giebt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen

vernünftig zu machen, als daſs man denſelben zuvor äſthetiſch macht.

Aber, möchten Sie mir einwenden, ſollte dieſe Vermittlung durchaus unentbehrlich ſeyn? Sollten Wahrheit und Pflicht nicht auch ſchon für ſich allein und durch ſich ſelbſt bey dem ſinnlichen Menſchen Eingang finden können? Hierauf muſs ich antworten: ſie können nicht nur, ſie ſollen ſchlechterdings ihre beſtimmende Kraft bloſs ſich ſelbſt zu verdanken haben, und nichts würde meinen bisherigen Behauptungen widerſprechender ſeyn, als wenn ſie das Anſehen hätten, die entgegengeſetzte Meinung in Schutz zu nehmen. Es iſt ausdrücklich bewieſen worden, daſs die Schönheit kein Reſultat weder für den Verſtand noch den Willen gebe, daſs ſie ſich in kein Geſchäft weder des Denkens noch des Entſchlieſsens miſche, daſs ſie zu beyden bloſs das Vermögen ertheile, aber über den wirklichen Gebrauch dieſes Vermögens durchaus nichts beſtimme. Bey

dieſem fällt alle fremde Hülfe hinweg, und die reine logiſche Form, der Begriff, muſs unmittelbar zu dem Verſtand, die reine moraliſche Form, das Geſetz, unmittelbar zu dem Willen reden.

Aber daſs ſie dieſes überhaupt nur könne — daſs es überhaupt nur eine reine Form für den ſinnlichen Menſchen gebe, dieſs, behaupte ich, muſs durch die äſthetiſche Stimmung des Gemüths erſt möglich gemacht werden. Die Wahrheit iſt nichts, was ſo wie die Wirklichkeit oder das ſinnliche Daſeyn der Dinge von aufsen empfangen werden kann; ſie iſt etwas, das die Denkkraft ſelbſtthätig und in ihrer Freyheit hervorbringt, und dieſe Selbſtthätigkeit, dieſe Freyheit iſt es ja eben, was wir bey dem ſinnlichen Menſchen vermiſſen. Der ſinnliche Menſch iſt ſchon (phyſiſch) beſtimmt, und hat folglich keine freye Beſtimmbarkeit mehr: dieſe verlorne Beſtimmbarkeit muſs er nothwendig erſt zurück erhalten, eh' er die leidende Beſtimmung mit einer thäti-

gen vertauschen kann. Er kann sie aber nicht anders zurückerhalten, als entweder indem er die passive Bestimmung verliert, die er hatte, oder indem er die aktive schon in sich enthält, zu welcher er übergehen soll. Verlöre er blos die passive Bestimmung, so würde er zugleich mit derselben auch die Möglichkeit einer aktiven verlieren, weil der Gedanke einen Körper braucht, und die Form nur an einem Stoffe realisirt werden kann. Er wird also die letztere schon in sich enthalten, er wird zugleich leidend und thätig bestimmt seyn, das heisst, er wird ästhetisch werden müssen.

Durch die ästhetische Gemüthsstimmung wird also die Selbstthätigkeit der Vernunft schon auf dem Felde der Sinnlichkeit eröffnet, die Macht der Empfindung schon innerhalb ihrer eigenen Grenzen gebrochen, und der physische Mensch so weit veredelt, dass nunmehr der geistige sich nach Gesetzen der Freyheit aus demselben blos zu entwickeln.

braucht. Der Schritt von dem äſthetiſchen Zuſtand zu dem logiſchen und moraliſchen (von der Schönheit zur Wahrheit und zur Pflicht) iſt daher unendlich leichter, als der Schritt von dem phyſiſchen Zuſtande zu dem äſthetiſchen (von dem bloſsen blinden Leben zur Form) war. Jenen Schritt kann der Menſch durch ſeine bloſse Freyheit vollbringen, da er ſich bloſs zu nehmen, und nicht zu geben, bloſs ſeine Natur zu vereinzeln, nicht zu erweitern braucht; der äſthetiſch geſtimmte Menſch wird allgemein gültig urtheilen, und allgemein gültig handeln, ſobald er es wollen wird. Den Schritt von der rohen Materie zur Schönheit, wo eine ganz neue Thätigkeit in ihm eröffnet werden ſoll, muſs die Natur ihm erleichtern, und ſein Wille kann über eine Stimmung nichts gebieten, die ja dem Willen ſelbſt erſt das Daſeyn giebt. Um den äſthetiſchen Menſchen zur Einſicht und groſsen Geſinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts, als wichtige Anläſſe

lässe geben; um von dem sinnlichen Menschen eben das zu erhalten, muss man erst seine Natur verändern. Bey jenem braucht es oft nichts, als die Aufforderung einer erhabenen Situation, (die am unmittelbarsten auf das Willensvermögen wirkt) um ihn zum Held und zum Weisen zu machen; diesen muss man erst unter einen andern Himmel versetzen.

Es gehört also zu den wichtigsten Aufgaben der Kultur, den Menschen auch schon in seinem blos physischen Leben der Form zu unterwerfen, und ihn, so weit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen, nicht aber aus dem physischen Zustande der moralische sich entwickeln kann. Soll der Mensch in jedem einzelnen Fall das Vermögen besitzen, sein Urtheil und seinen Willen zum Urtheil der Gattung zu machen, soll er aus jedem beschränkten Daseyn den Durchgang zu einem unendlichen finden,

aus jedem abhängigen Zuſtande zur Selbſtſtändigkeit und Freyheit den Aufſchwung nehmen können, ſo muſs dafür geſorgt werden, daſs er in keinem Momente bloſs Individuum ſey, und bloſs dem Naturgeſetz diene. Soll er fähig und fertig ſeyn, aus dem engen Kreis der Naturzwecke ſich zu Vernunftzwecken zu erheben; ſo muſs er ſich ſchon innerhalb der erſtern für die letztern geübt, und ſchon ſeine phyſiſche Beſtimmung, mit einer gewiſſen Freyheit der Geiſter, d. i. nach Geſetzen der Schönheit ausgeführt haben.

Und zwar kann er dieſes, ohne dadurch im geringſten ſeinem phyſiſchen Zweck zu widerſprechen. Die Anfoderungen der Natur an ihn gehen bloſs auf das, was er wirkt, auf den Inhalt ſeines Handelns, über die Art, wie er wirkt, über die Form deſſelben, iſt durch die Naturzwecke nichts beſtimmt. Die Anfoderungen der Vernunft hingegen ſind ſtreng auf die Form ſeiner Thätigkeit gerichtet. So nothwendig es alſo für ſeine mo-

ralische Bestimmung ist, dass er rein moralisch sey, dass er eine absolute Selbstthätigkeit beweise, so gleichgültig ist es für seine physische Bestimmung, ob er rein physisch ist, ob er sich absolut leidend verhält. In Rücksicht auf diese letztere ist es also ganz in seine Willkühr gestellt, ob er sie blos als Sinnenwesen, und als Naturkraft (als eine Kraft nehmlich, welche nur wirkt, je nachdem sie erleidet) oder ob er sie zugleich als absolute Kraft, als Vernunftwesen ausführen will, und es dürfte wohl keine Frage seyn, welches von beyden seiner Würde mehr entspricht. Vielmehr, so sehr es ihn erniedrigt und schändet, dasjenige aus sinnlichem Antriebe zu thun, wozu er sich aus reinen Motiven der Pflicht bestimmt haben sollte, so sehr ehrt und adelt es ihn, auch da nach Gesetzmäfsigkeit, nach Harmonie, nach Unbeschränktheit zu streben, wo der gemeine Mensch nur sein erlaubtes Verlangen stillt *). Mit einem Wort: im Gebiete

*) Diese geistreiche und ästhetisch freye Behand-

der Wahrheit und Moralität, darf die Empfindung nichts zu beſtimmen haben;

lung gemeiner Wirklichkeit iſt, wo man ſie auch antrifft, das Kennzeichen einer edeln Seele. Edel iſt überhaupt ein Gemüth zu nennen, welches die Gabe beſitzt, auch das beſchränkteſte Geſchäft und den kleinlichſten Gegenſtand durch die Behandlungsweiſe in ein Unendliches zu verwandeln. Edel heiſst jede Form, welche dem, was ſeiner Natur nach bloſs dient (bloſses Mittel iſt), das Gepräge der Selbſtſtändigkeit aufdrückt. Ein edler Geiſt begnügt ſich nicht damit, ſelbſt frey zu ſeyn, er muſs alles andere um ſich her, auch das Lebloſe, in Freyheit ſetzen. Schönheit aber iſt der einzig mögliche Ausdruck der Freyheit in der Erſcheinung. Der vorherrſchende Ausdruck des Verſtandes in einem Geſicht, einem Kunſtwerk u. dgl. kann daher niemals edel ausfallen, wie er denn auch niemals ſchön iſt, weil er die Abhängigkeit (welche von der Zweckmäſsigkeit nicht zu trennen iſt) herausheht, anſtatt ſie zu verbergen.

Der Moralphiloſoph lehrt uns zwar, daſs man nie mehr thun könne als ſeine Pflicht, und er hat vollkommen recht, wenn er bloſs die Beziehung meynt, welche Handlungen auf das Moralgeſetz haben. Aber bey Handlungen, welche ſich bloſs auf einen Zweck beziehen, über dieſen Zweck noch hinaus ins Ueberſinnliche gehen (welches hier nichts anders

aber im Bezirke der Glückſeligkeit darf Form ſeyn, und darf der Spieltrieb gebieten.

heiſsen kann als das phyſiſche äſthetiſch ausführen) heiſst zugleich über die Pflicht hinaus gehen, indem dieſe nur vorſchreiben kann, daſs der Wille heilig ſey, nicht daſs auch ſchon die Natur ſich geheiligt habe. Es giebt alſo zwar kein moraliſches, aber es giebt ein äſthetiſches Uebertreffen der Pflicht, und ein ſolches Betragen heiſst edel. Eben deſswegen aber, weil bey dem Edeln immer ein Ueberfluſs wahrgenommen wird, indem dasjenige auch einen freyen formalen Werth beſitzt, was bloſs einen materialen zu haben brauchte, oder mit dem innern Werth, den es haben ſoll, noch einen äuſsern, der ihm fehlen dürfte, vereinigt, ſo haben manche äſthetiſchen Ueberfluſs mit einem moraliſchen verwechſelt, und von der Erſcheinung des Edeln verführt, eine Willkühr und Zufälligkeit in die Moralität ſelbſt hinein getragen, wodurch ſie ganz würde aufgehoben werden.

Von einem edeln Betragen iſt ein erhabenes zu unterſcheiden. Das erſte geht über die ſittliche Verbindlichkeit noch hinaus, aber nicht ſo das letztere, obgleich wir es ungleich höher als jenes achten. Wir achten es aber nicht deſswegen, weil es den Vernunftbegriff ſeines Objekts (des Moralgeſetzes), ſondern weil es den Erfahrungsbegriff ſeines Subjekts (unſre Kenntniſſe menſchlicher Willensgüte und Willens-

Alſo hier ſchon, auf dem gleichgültigen Felde des phyſiſchen Lebens, muſs der Menſch ſein moraliſches anfangen; noch in ſeinem Leiden muſs er ſeine Selbſtthätigkeit, noch innerhalb ſeiner ſinnlichen Schranken ſeine Vernunftfreyheit beginnen. Schon ſeinen Neigungen muſs er das Geſetz ſeines Willens auflegen; er muſs, wenn Sie mir den Ausdruck verſtatten wollen, den Krieg gegen die Materie in ihre eigene Grenze ſpielen, damit er es überhoben ſey, auf dem heiligen Boden der Freyheit gegen dieſen furchtbaren Feind zu fechten; er muſs lernen *edler* begehren, damit er nicht nöthig habe, *erhaben zu wol-*

ſtärke) übertrifft, ſo ſchätzen wir umgekehrt ein edles Betragen nicht darum, weil es die Natur des Subjekts überſchreitet, aus der es vielmehr völlig zwanglos hervorflieſsen muſs, ſondern weil es über die Natur ſeines Objekts (den phyſiſchen Zweck) hinaus in das Geiſterreich ſchreitet. Dort, möchte man ſagen, erſtaunen wir über den Sieg, den der Gegenſtand über den Menſchen davon trägt; hier bewundern wir den Schwung, den der Menſch dem Gegenſtande giebt.

len. Dieſes wird geleiſtet durch äſthetiſche Kultur, welche alles das, worüber weder Naturgeſetze die menſchliche Willkühr binden, noch Vernunftgeſetze, Geſetzen der Schönheit unterwirft, und in der Form, die ſie dem äuſsern Leben giebt, ſchon das innere eröffnet.

Vier und zwanzigſter Brief.

Es laſſen ſich alſo drey verſchiedene Momente oder Stuffen der Entwicklung unterſcheiden, die ſowohl der einzelne Menſch als die ganze Gattung nothwendig und in einer beſtimmten Ordnung durchlaufen müſſen, wenn ſie den ganzen Kreis ihrer Beſtimmung erfüllen ſollen. Durch zufällige Urſachen, die entweder in dem Einfluſs der äuſsern Dinge oder in der freyen Willkühr des Menſchen liegen, können zwar die einzelnen Perioden bald verlängert, bald abgekürzt, aber keine kann ganz überſprungen, und auch die Ordnung, in welcher ſie auf einander folgen, kann weder durch die Natur, noch durch den Willen umgekehrt werden. Der Menſch in ſeinem phyſiſchen Zuſtand erleidet bloſs die Macht der Natur; er entledigt ſich dieſer Macht in dem äſthetiſchen Zuſtand, und er beherrſcht ſie in dem moraliſchen.

Was iſt der Menſch, ehe die Schönheit die freye Luſt ihm entlockt, und die ruhige Form das wilde Leben beſänftigt? Ewig einförmig in ſeinen Zwecken, ewig wechſelnd in ſeinen Urtheilen, ſelbſtſüchtig ohne Er Selbſt zu ſeyn, ungebunden ohne frey zu ſeyn, Sklave ohne einer Regel zu dienen. In dieſer Epoche iſt ihm die Welt bloſs Schickſal, noch nicht Gegenſtand; alles hat nur Exiſtenz für ihn, inſofern es ihm Exiſtenz verſchafft, was ihm weder giebt noch nimmt, iſt ihm gar nicht vorhanden. Einzeln und abgeſchnitten, wie er ſich ſelbſt in der Reihe der Weſen findet, ſteht jede Erſcheinung vor ihm da. Alles, was iſt, iſt ihm durch das Machtwort des Augenblicks, jede Veränderung iſt ihm eine ganz friſche Schöpfung, weil mit dem Nothwendigen in ihm die Nothwendigkeit auſser ihm fehlt, welche die wechſelnden Geſtalten in ein Weltall zuſammenbindet, und, indem das Individuum flieht, das Geſetz auf dem Schauplatze feſt hält. Umſonſt läſst die Natur ihre

reiche Mannichfaltigkeit an seinen Sinnen vorüber gehen; er sieht in ihrer herrlichen Fülle nichts, als seine Beute, in ihrer Macht und Gröfse nichts als seinen Feind. Entweder er stürzt auf die Gegenstände, und will sie in sich reifsen in der Begierde; oder die Gegenstände dringen zerstörend auf ihn ein, und er stöfst sie von sich, in der Verabscheuung. Ist beyden Fällen ist sein Verhältnifs zur Sinnenwelt unmittelbare **Berührung**, und ewig von ihrem Andrang geängstigt, rastlos von dem gebieterischen Bedürfnifs gequält, findet er nirgends Ruhe als in der Ermattung, und nirgends Grenzen als in der erschöpften Begier.

Zwar die gewalt'ge Bruft und der Titanen
Kraftvolles Mark ist sein .....
Gewisses Erbtheil; doch es schmiedete
Der Gott um seine Stirn ein ehern Band,
Rath, Mäfsigung und Weisheit und Geduld
Verbarg er seinem scheuen düstern Blick.
Es wird zur Wuth ihm jegliche Begier,
Und grenzenlos dringt seine Wuth umher.

Iphigenie auf Tauris.

Mit ſeiner Menſchenwürde unbekannt, iſt er weit entfernt ſie in andern zu ehren, und der eignen wilden Gier ſich bewuſst, fürchtet er ſie in jedem Geſchöpf, das ihm ähnlich ſieht. Nie erblickt er andre in ſich, nur ſich in andern, und die Geſellſchaft, anſtatt ihn zur Gattung auszudehnen, ſchlieſst ihn nur enger und enger in ſein Individuum ein. In dieſer dumpfen Beſchränkung irrt er durch das nachtvolle Leben, bis eine günſtige Natur die Laſt des Stoffes von ſeinen verfinſterten Sinnen wälzt, die Reflexion ihn ſelbſt von den Dingen ſcheidet, und im Wiederſcheine des Bewuſstſeyns ſich endlich die Gegenſtände zeigen.

Dieſer Zuſtand roher Natur läſst ſich freylich, ſo wie er hier geſchildert wird, bey keinem beſtimmten Volk und Zeitalter nachweiſen; er iſt bloſs Idee, aber eine Idee, mit der die Erfahrung in einzelnen Zügen aufs genaueſte zuſammen ſtimmt. Der Menſch, kann man ſagen, war nie ganz in dieſem thieriſchen Zu-

stand, aber er ist ihm auch nie ganz entflohen. Auch in den rohesten Subjekten findet man unverkennbare Spuren von Vernunftfreyheit, so wie es in den gebildetsten nicht an Momenten fehlt, die an jenen düstern Naturstand erinnern. Es ist dem Menschen einmal eigen, das Höchste und das Niedrigste in seiner Natur zu vereinigen, und wenn seine Würde auf einer strengen Unterscheidung des einen von dem andern beruht, so beruht auf einer geschickten Aufhebung dieses Unterschieds seine Glückseligkeit. Die Kultur, welche seine Würde mit seiner Glückseligkeit in Uebereinstimmung bringen soll, wird also für die höchste Reinheit jener beyden Principien in ihrer innigsten Vermischung zu sorgen haben.

Die erste Erscheinung der Vernunft in dem Menschen ist darum noch nicht auch der Anfang seiner Menschheit. Diese wird erst durch seine Freyheit entschieden, und die Vernunft fängt erstlich

damit an, ſeine ſinnliche Abhängigkeit grenzenlos zu machen; ein Phänomen, das mir für ſeine Wichtigkeit und Allgemeinheit noch nicht gehörig entwickelt ſcheint. Die Vernunft, wiſſen wir, giebt ſich in dem Menſchen durch die Foderung des Abſoluten (auf ſich ſelbſt gegründeten und nothwendigen) zu erkennen, welche, da ihr in keinem einzelnen Zuſtand ſeines phyſiſchen Lebens Genüge geleiſtet werden kann, ihn das phyſiſche ganz und gar zu verlaſſen, und von einer beſchränkten Wirklichkeit zu Ideen aufzuſteigen nöthigt. Aber obgleich der wahre Sinn jener Foderung iſt, ihn den Schranken der Zeit zu entreiſsen und von der ſinnlichen Welt zu einer Idealwelt empor zu führen, ſo kann ſie doch, durch eine (in dieſer Epoche der herrſchenden Sinnlichkeit kaum zu vermeidende) Miſsdeutung auf das phyſiſche Leben ſich richten, und den Menſchen, anſtatt ihn unabhängig zu machen, in die furchtbarſte Knechtſchaft ſtürzen.

Und ſo verhält es ſich auch in der

That. Auf den Flügeln der Einbildungskraft verläßt der Mensch die engen Schranken der Gegenwart, in welche die bloße Thierheit sich einschließt, um vorwärts nach einer unbeschränkten Zukunft zu streben; aber indem vor seiner schwindelnden Imagination das Unendliche aufgeht, hat sein Herz noch nicht aufgehört im Einzelnen zu leben, und dem Augenblick zu dienen. Mitten in seiner Thierheit überrascht ihn der Trieb zum Absoluten — und da in diesem dumpfen Zustande alle seine Bestrebungen bloß auf das Materielle und Zeitliche gehen, und bloß auf sein Individuum sich begrenzen, so wird er durch jene Foderung bloß veranlaßt, sein Individuum, anstatt von demselben zu abstrahiren, ins Endlose auszudehnen, anstatt nach Form nach einem unversiegenden Stoff, anstatt nach dem Unveränderlichen nach einer ewig dauernden Veränderung und nach einer absoluten Versicherung seines zeitlichen Daseyns zu streben. Der nehmliche Trieb, der ihn

auf sein Denken und Thun angewendet zur Wahrheit und Moralität führen sollte, bringt jetzt, auf sein Leiden und Empfinden bezogen, nichts als ein unbegrenztes Verlangen, als ein absolutes Bedürfniss hervor. Die ersten Früchte, die er in dem Geisterreich ärndtet, sind also Sorge und Furcht; beydes Wirkungen der Vernunft, nicht der Sinnlichkeit, aber einer Vernunft, die sich in ihrem Gegenstand vergreift, und ihren Imperativ unmittelbar auf den Stoff anwendet. Früchte dieses Baumes sind alle unbedingte Glückseligkeitssysteme, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben, oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit zu ihrem Gegenstand haben. Eine grenzenlose Dauer des Daseyns und Wohlseyns, bloss um des Daseyns und Wohlseyns willen, ist bloss ein Ideal der Begierde, mithin eine Foderung, die nur von einer ins Absolute strebenden Thierheit kann aufgeworfen werden. Ohne also durch eine Vernunftäusserung dieser Art etwas für

seine Menschheit zu gewinnen, verliert er dadurch blos die glückliche Beschränktheit des Thiers, vor welchem er nun blos den unbeneidenswerthen Vorzug besitzt, über dem Streben in die Ferne den Besitz der Gegenwart zu verlieren, ohne doch in der ganzen grenzenlosen Ferne je etwas anders als die Gegenwart zu suchen.

Aber wenn sich die Vernunft auch in ihrem Objekt nicht vergreift, und in der Frage nicht irrt, so wird die Sinnlichkeit noch lange Zeit die Antwort verfälschen. Sobald der Mensch angefangen hat, seinen Verstand zu brauchen und die Erscheinungen umher nach Ursachen und Zwecken zu verknüpfen, so dringt die Vernunft, ihrem Begriffe gemäss, auf eine absolute Verknüpfung und auf einen unbedingten Grund. Um sich eine solche Foderung auch nur aufwerfen zu können, muss der Mensch über die Sinnlichkeit schon hinausgeschritten seyn; aber eben dieser Foderung bedient sie sich,

um

um den Flüchtling zurückzuholen. Hier wäre nehmlich der Punkt, wo er die Sinnenwelt ganz und gar verlassen, und zum reinen Ideenreich sich aufschwingen mufste; denn der Verstand bleibt ewig innerhalb des Bedingten stehen und frägt ewig fort, ohne je auf ein Letztes zu gerathen. Da aber der Mensch, von dem hier geredet wird, einer solchen Abstraktion noch nicht fähig ist, so wird er, was er in seinem sinnlichen Erkenntnifskreise nicht findet, und über denselben hinaus in der reinen Vernunft noch nicht sucht, unter demselben in seinem Gefühlkreise suchen und dem Scheine nach finden. Die Sinnlichkeit zeigt ihm zwar nichts, was sein eigener Grund wäre, und sich selbst das Gesetz gäbe; aber sie zeigt ihm etwas, was von keinem Grunde weifs, und kein Gesetz achtet. Da er also den fragenden Verstand durch keinen letzten und innern Grund zur Ruhe bringen kann, so bringt er ihn durch den Begriff des Grundlosen wenigstens zum Schweigen, und bleibt

innerhalb der blinden Nöthigung der Materie stehen, da er die erhabene Nothwendigkeit der Vernunft noch nicht zu erfassen vermag. Weil die Sinnlichkeit keinen andern Zweck kennt, als ihren Vortheil, und sich durch keine andre Ursache als den blinden Zufall getrieben fühlt, so macht er jenen zum Bestimmer seiner Handlungen, und diesen zum Beherrscher der Welt.

Selbst das Heilige im Menschen, das Moralgesetz, kann bey seiner ersten Erscheinung in der Sinnlichkeit dieser Verfälschung nicht entgehen. Da es blos verbietend und gegen das Interesse seiner sinnlichen Selbstliebe spricht, so muss es ihm solange als etwas auswärtiges erscheinen, als er noch nicht dahin gelangt ist, jene Selbstliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst anzusehen. Er empfindet also blos die Fesseln, welche die letztere ihm anlegt, nicht die unendliche Befreyung, die sie ihm verschafft. Ohne die

Würde des Gesetzgebers in sich zu ahnen, empfindet er blos den Zwang und das ohnmächtige Widerstreben des Unterthans. Weil der sinnliche Trieb dem moralischen in seiner Erfahrung vorhergeht, so giebt er dem Gesetz der Nothwendigkeit einen Anfang in der Zeit, einen positiven Ursprung, und durch den unglückseligsten aller Irrthümer macht er das Unveränderliche und Ewige in Sich zu einem Accidens des Vergänglichen. Er überredet sich die Begriffe von Recht und Unrecht als Statuten anzusehen, die durch einen Willen eingeführt wurden, nicht die an sich selbst und in alle Ewigkeit gültig sind. Wie er in Erklärung einzelner Naturphänomene über die Natur hinaus schreitet, und ausserhalb derselben sucht, was nur in ihrer innern Gesetzmäßigkeit kann gefunden werden, eben so schreitet er in Erklärung des Sittlichen über die Vernunft hinaus, und verscherzt seine Menschheit, indem er auf diesem Weg eine Gottheit sucht. Kein Wunder,

wenn eine Religion, die mit Wegwerfung seiner Menschheit erkauft wurde, sich einer solchen Abstammung würdig zeigt, wenn er Gesetze, die nicht von Ewigkeit her banden, auch nicht für unbedingt und in alle Ewigkeit bindend hält. Er hat es nicht mit einem heiligen, blofs mit einem mächtigen Wesen zu thun. Der Geist seiner Gottesverehrung ist also Furcht, die ihn erniedrigt, nicht Ehrfurcht, die ihn in seiner eigenen Schätzung erhebt.

Obgleich diese mannichfaltigen Abweichungen des Menschen von dem Ideale seiner Bestimmung nicht alle in der nehmlichen Epoche statt haben können, indem derselbe von der Gedankenlosigkeit zum Irrthum, von der Willenlosigkeit zur Willensverderbniss mehrere Stuffen zu durchwandern hat, so gehören doch alle zum Gefolge des physischen Zustandes, weil in allen der Trieb des Lebens über den Formtrieb den Meister spielt. Es sey nun, dass die Vernunft in

dem Menschen noch gar nicht gesprochen habe, und das Physische noch mit blinder Nothwendigkeit über ihn herrsche; oder dass sich die Vernunft noch nicht genug von den Sinnen gereinigt habe, und das Moralische dem Physischen noch diene, so ist in beyden Fällen das einzige in ihm gewalthabende Princip ein materielles und der Mensch, wenigstens seiner letzten Tendenz nach, ein sinnliches Wesen; mit dem einzigen Unterschied, dass er in dem ersten Fall ein vernunftloses, in dem zweyten ein vernünftiges Thier ist. Er soll aber keines von beyden, er soll Mensch seyn; die Natur soll ihn nicht ausschliessend und die Vernunft soll ihn nicht bedingt beherrschen. Beyde Gesetzgebungen sollen vollkommen unabhängig von einander bestehen, und dennoch vollkommen einig seyn.

Fünf und zwanzigster Brief.

Solange der Mensch, in seinem ersten physischen Zustande, die Sinnenwelt bloss leidend in sich aufnimmt, bloss empfindet, ist er auch noch völlig Eins mit derselben, und eben weil er selbst bloss Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt. Erst, wenn er in seinem ästhetischen Stande, sie aufser sich stellt, oder betrachtet, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben Eins auszumachen *).

*) Ich erinnere noch einmal, dafs diese beyden Perioden zwar in der Idee nothwendig von einander zu trennen sind, in der Erfahrung aber sich mehr oder weniger vermischen. Auch mufs man nicht denken, als ob es eine Zeit gegeben habe, wo der Mensch nur in diesem physischen Stande sich befunden, und eine Zeit, wo er sich ganz von demselben losgemacht hätte. Sobald der Mensch einen Gegenstand sieht, so ist er schon nicht mehr in einem bloss physischen Zustand, und solang er fortfahren wird, einen Gegenstand zu sehen, wird

Die Betrachtung (Reflexion) iſt das erſte liberale Verhältniſs des Menſchen zu dem Weltall, das ihn umgiebt. Wenn die Begierde ihren Gegenſtand unmittelbar ergreift, ſo rückt die Betrachtung den ihrigen in die Ferne, und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigenthum, daſs ſie ihn vor der Leidenſchaft flüchtet. Die Nothwendigkeit der Natur, die ihn im Zuſtand der bloſsen Empfindung mit ungetheilter Gewalt beherrſchte, läſst bey der Reflexion von ihm ab, in den Sinnen erfolgt ein augenblicklicher Friede, die Zeit ſelbſt, das ewig wandelnde, ſteht ſtill, indem

er auch jenem phyſiſchen Stand nicht entlaufen, weil er ja nur ſehen kann, inſofern er empfindet. Jene drey Momente, welche ich am Anfang des 24ſten Briefs nahmhaft machte, ſind alſo zwar, im Ganzen betrachtet, drey verſchiedene Epochen für die Entwicklung der ganzen Menſchheit, und für die ganze Entwicklung eines einzelnen Menſchen, aber ſie laſſen ſich auch bey jeder einzelnen Wahrnehmung eines Objekts unterſcheiden, und ſind mit einem Wort die nothwendigen Bedingungen jeder Erkenntniſs, die wir durch die Sinne erhalten.

des Bewufstseyns zerstreute Strahlen sich sammeln, und ein Nachbild des Unendlichen, die Form, reflektiert sich auf dem vergänglichen Grunde. Sobald es Licht wird in dem Menschen, ist auch aufser ihm keine Nacht mehr; sobald es stille wird in ihm, legt sich auch der Sturm in dem Weltall, und die streitenden Kräfte der Natur finden Ruhe zwischen bleibenden Grenzen. Daher kein Wunder, wenn die uralten Dichtungen von dieser grofsen Begebenheit im Innern des Menschen als von einer Revolution in der Aufsenwelt reden, und den Gedanken, der über die Zeitgesetze siegt, unter dem Bilde des Zeus versinnlichen, der das Reich des Saturnus endigt.

Aus einem Sklaven der Natur, solang er sie blofs empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt. Die ihn vordem nur als Macht beherrschte, steht jetzt als Objekt vor seinem Blick. Was ihm Objekt ist, hat keine Gewalt über ihn, denn um Objekt

zu seyn, muss es die seinige erfahren. So weit er der Materie Form giebt und solange er sie giebt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich; denn einen Geist kann nichts verletzen, als was ihm die Freyheit raubt, und er beweist ja die seinige; indem er das Formlose bildet. Nur wo die Masse schwer und gestaltlos herrscht, und zwischen unsichern Grenzen die trüben Umrisse wanken, hat die Furcht ihren Sitz; jedem Schreckniss der Natur ist der Mensch überlegen, sobald er ihm Form zu geben und es in sein Objekt zu verwandeln weiss. So wie er anfängt, seine Selbstständigkeit gegen die Natur als Erscheinung zu behaupten, so behauptet er auch gegen die Natur als Macht seine Würde, und mit edler Freyheit richtet er sich auf gegen seine Götter. Sie werfen die Gespensterlarven ab, womit sie seine Kindheit geängstigt hatten, und überraschen ihn mit seinem eigenen Bild, indem sie seine Vorstellung werden. Das göttliche Monstrum des Morgenländers, das mit der blinden Stärke des Raub-

thiers die Welt verwaltet, zieht sich in der griechischen Phantasie in den freundlichen Contour der Menschheit zusammen, das Reich der Titanen fällt, und die unendliche Kraft ist durch die unendliche Form gebändigt.

Aber indem ich blos einen Ausgang aus der materiellen Welt und einen Uebergang in die Geisterwelt suchte, hat mich der freye Lauf meiner Einbildungskraft schon mitten in die letztere hineingeführt. Die Schönheit, die wir suchen, liegt bereits hinter uns, und wir haben sie übersprungen, indem wir von dem blossen Leben unmittelbar zu der reinen Gestalt, und zu dem reinen Objekt übergiengen. Ein solcher Sprung ist nicht in der menschlichen Natur, und um gleichen Schritt mit dieser zu halten, werden wir zu der Sinnenwelt wieder umkehren müssen.

Die Schönheit ist allerdings das Werk der freyen Betrachtung, und wir treten

mit ihr in die Welt der Ideen — aber was wohl zu bemerken iſt, ohne darum die ſinnliche Welt zu verlaſſen, wie bey Erkenntniſs der Wahrheit geſchieht. Dieſe iſt das reine Produkt der Abſonderung von allem, was materiell und zufällig iſt, reines Objekt, in welchem keine Schranke des Subjekts zurückbleiben darf, reine Selbſtthätigkeit ohne Beymiſchung eines Leidens. Zwar giebt es auch von der höchſten Abſtraktion einen Rückweg zur Sinnlichkeit, denn der Gedanke rührt die innre Empfindung, und die Vorſtellung logiſcher und moraliſcher Einheit geht in ein Gefühl ſinnlicher Uebereinſtimmung über. Aber wenn wir uns an Erkenntniſſen ergötzen, ſo unterſcheiden wir ſehr genau unſere Vorſtellung von unſerer Empfindung, und ſehen dieſe letztere als etwas zufälliges an, was gar wohl wegbleiben könnte, ohne daſs deswegen die Erkenntniſs aufhörte, und Wahrheit nicht Wahrheit wäre. Aber ein ganz vergebliches Unternehmen würde es ſeyn, dieſe Beziehung auf das Em-

pfindungsvermögen von der Vorstellung der Schönheit absondern zu wollen; daher wir nicht damit ausreichen, uns die eine als den Effekt der andern zu denken, sondern beyde zugleich und wechselseitig als Effekt und als Ursache ansehen müssen. In unserm Vergnügen an Erkenntnissen unterscheiden wir ohne Mühe den Uebergang von der Thätigkeit zum Leiden, und bemerken deutlich, dass das erste vorüber ist, wenn das letztere eintritt. In unserm Wohlgefallen an der Schönheit hingegen läst sich keine solche Succession zwischen der Thätigkeit und dem Leiden unterscheiden, und die Reflexion verliest hier so vollkommen mit dem Gefühle, dass wir die Form unmittelbar zu empfinden glauben. Die Schönheit ist also zwar Gegenstand für uns, weil die Reflexion die Bedingung ist, unter der wir eine Empfindung von ihr haben; zugleich aber ist sie ein Zustand unsers Subjekts, weil das Gefühl die Bedingung ist, unter der wir eine Vorstellung von ihr haben. Sie

iſt alſo zwar Form, weil wir ſie betrachten, zugleich aber iſt ſie Leben, weil wir ſie fühlen. Mit einem Wort: ſie iſt zugleich unſer Zuſtand und unſre That.

Und eben weil ſie dieſes beydes zugleich iſt, ſo dient ſie uns alſo zu einem ſiegenden Beweis, daſs das Leiden die Thätigkeit, daſs die Materie die Form, daſs die Beſchränkung die Unendlichkeit keineswegs ausſchlieſse — daſs mithin durch die nothwendige phyſiſche Abhängigkeit des Menſchen ſeine moraliſche Freyheit keineswegs aufgehoben werde. Sie beweiſt dieſes, und, ich muſs hinzuſetzen, ſie allein kann es uns beweiſen. Denn da beym Genuſs der Wahrheit oder der logiſchen Einheit, die Empfindung mit dem Gedanken nicht nothwendig eins iſt, ſondern auf denſelben zufällig folgt, ſo kann uns dieſelbe bloſs beweiſen, daſs auf eine vernünftige Natur eine ſinnliche folgen könne, und umgekehrt, nicht daſs beyde zuſammen beſtehen, nicht daſs ſie wechſelſeitig auf

einander wirken, nicht dafs sie absolut und nothwendig zu vereinigen sind. Vielmehr müfste sich gerade umgekehrt aus dieser Ausschliefsung des Gefühls, solange gedacht wird, und des Gedankens, solange empfunden wird, auf eine Unvereinbarkeit beyder Naturen schliefsen lassen, wie denn auch wirklich die Analysten keinen bessern Beweis für die Ausführbarkeit reiner Vernunft in der Menschheit anzuführen wissen, als den, dafs sie geboten ist. Da nun aber bey dem Genufs der Schönheit oder der ästhetischen Einheit eine wirkliche Vereinigung und Auswechslung der Materie mit der Form, und des Leidens mit der Thätigkeit vor sich geht, so ist eben dadurch die Vereinbarkeit beyder Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit bewiesen.

Wir dürfen also nicht mehr verlegen seyn, einen Uebergang von der sinnlichen Abhängigkeit zu der moralischen

Freyheit zu finden, nachdem durch die Schönheit der Fall gegeben iſt, daſs die letztere mit der erſtern vollkommen zuſammen beſtehen könne, und daſs der Menſch, um ſich als Geiſt zu erweiſen, der Materie nicht zu entfliehen brauche. Iſt er aber ſchon in Gemeinſchaft mit der Sinnlichkeit frey, wie das Faktum der Schönheit lehrt, und iſt Freyheit etwas abſolutes und überſinnliches, wie ihr Begriff nothwendig mit ſich bringt, ſo kann nicht mehr die Frage ſeyn, wie er dazu gelange, ſich von den Schranken zum Abſoluten zu erheben, ſich in ſeinem Denken und Wollen der Sinnlichkeit entgegenzuſetzen, da dieſes ſchon in der Schönheit geſchehen iſt. Es kann, mit einem Wort, nicht mehr die Frage ſeyn, wie er von der Schönheit zur Wahrheit übergehe, die dem Vermögen nach ſchon in der erſten liegt, ſondern wie er von einer gemeinen Wirklichkeit zu einer äſthetiſchen, wie er von bloſsen Lebensgefühlen zu Schönheitsgefühlen den Weg ſich bahne.

Sechs und zwanzigſter Brief.

Da die äſthetiſche Stimmung des Gemüths, wie ich in den vorhergehenden Briefen entwickelt habe, der Freyheit erſt die Entſtehung giebt, ſo iſt leicht einzuſehen, daſs ſie nicht aus derſelben entſpringen und folglich keinen moraliſchen Urſprung haben könne. Ein Geſchenk der Natur muſs ſie ſeyn; die Gunſt der Zufälle allein kann die Feſſeln des phyſiſchen Standes löſen, und den Wilden zur Schönheit führen.

Der Keim der letztern wird ſich gleich wenig entwickeln, wo eine karge Natur den Menſchen jeder Erquickung beraubt, und wo eine verſchwenderiſche ihn von jeder eigenen Anſtrengung losſpricht — wo die ſtumpfe Sinnlichkeit kein Bedürfniſs fühlt, und wo die heftige Begier keine Sättigung findet. Nicht da, wo der Menſch ſich troglodytiſch in Höhlen birgt, ewig einzeln iſt, und

und die Menschheit nie ausser sich findet, auch nicht da, wo er nomadisch in grossen Heermassen zieht, ewig nur Zahl ist, und die Menschheit nie in sich findet — da allein, wo er in eigener Hütte still mit sich selbst, und sobald er heraustritt, mit dem ganzen Geschlechte spricht, wird sich ihre liebliche Knospe entfalten. Da wo ein leichter Aether die Sinne jeder leisen Berührung eröffnet, und den üppigen Stoff eine energische Wärme beseelt — wo das Reich der blinden Masse schon in der leblosen Schöpfung gestürzt ist, und die siegende Form auch die niedrigsten Naturen veredelt — dort in den fröhlichen Verhältnissen, und in der gesegneten Zone, wo nur die Thätigkeit zum Genusse und nur der Genuss zur Thätigkeit führt, wo aus dem Leben selbst die heilige Ordnung quillt, und aus dem Gesetz der Ordnung sich nur Leben entwickelt, — wo die Einbildungskraft der Wirklichkeit ewig entflieht, und dennoch von der Einfalt der Natur nie verirret — hier al-

sein werden sich Sinne und Geist, empfangende und bildende Kraft in dem glücklichen Gleichmaafs entwickeln, welches die Seele der Schönheit, und die Bedingung der Menschheit ist.

Und was ist es für ein Phänomen, durch welches sich bey dem Wilden der Eintritt in die Menschheit verkündigt? Soweit wir auch die Geschichte befragen, es ist dasselbe bey allen Völkerstämmen, welche der Sklaverey des thierischen Standes entsprungen sind: die Freude am Schein, die Neigung zum Putz und zum Spiele.

Die höchste Stupidität und der höchste Verstand haben darinn eine gewisse Affinität miteinander, dafs beyde nur das Reelle suchen, und für den blofsen Schein gänzlich unempfindlich sind. Nur durch die unmittelbare Gegenwart eines Objekts in den Sinnen wird jene aus ihrer Ruhe gerissen, und nur durch Zurückführung seiner Begriffe auf Thatsa-

chen der Erfahrung wird der letztere zur Ruhe gebracht; mit einem Wort, die Dumpfheit kann sich nicht über die Wirklichkeit erheben, und der Verstand nicht unter der Wahrheit stehen bleiben. Insofern also das Bedürfniss der Realität und die Anhänglichkeit an das Wirkliche blosse Folgen des Mangels sind, ist die Gleichgültigkeit gegen Realität und das Interesse am Schein eine wahre Erweiterung der Menschheit und ein entschiedener Schritt zur Kultur. Fürs erste zeugt es von einer äussern Freyheit, denn solange die Noth gebietet, und das Bedürfniss drängt, ist die Einbildungskraft mit strengen Fesseln an das Wirkliche gebunden; erst wenn das Bedürfniss gestillt ist, entwickelt sie ihr ungebundenes Vermögen. Es zeugt aber auch von einer innern Freyheit, weil es uns eine Kraft sehen lässt, die unabhängig von einem äussern Stoffe sich durch sich selbst in Bewegung setzt, und die Energie genug besitzt, die andringende Materie von sich zu halten. Die Realität der Dinge ist ihr (der Dinge)

Werk; der Schein der Dinge ist des Menschen Werk, und ein Gemüth, das sich am Scheine weidet, ergötzt sich schon nicht mehr an dem, was es empfängt, sondern an dem, was es thut.

Es versteht sich von selbst, dass hier nur von dem ästhetischen Schein die Rede ist, den man von der Wirklichkeit und Wahrheit unterscheidet, nicht von dem logischen, den man mit derselben verwechselt — den man folglich liebt, weil er Schein ist, und nicht, weil man ihn für etwas besseres hält. Nur der erste ist Spiel, da der letzte bloss Betrug ist. Den Schein der ersten Art für etwas gelten lassen, kann der Wahrheit niemals Eintrag thun, weil man nie Gefahr läuft, ihn derselben unterzuschieben, was doch die einzige Art ist, wie der Wahrheit geschadet werden kann; ihn verachten, heisst alle schöne Kunst überhaupt verachten, deren Wesen der Schein ist. Indessen begegnet es dem Verstande zuweilen, seinen Eifer für Rea-

lität bis zu einer solchen Unduldsamkeit zu treiben, und über die ganze Kunst des schönen Scheins, weil sie blofs Schein ist, ein wegwerfendes Urtheil zu sprechen; dieſs begegnet aber dem Verstande nur alsdann, wenn er sich der obengedachten Affinität erinnert. Von den nothwendigen Grenzen des schönen Scheins werde ich noch einmal insbesondere zu reden Veranlassung nehmen.

Die Natur selbst ist es, die den Menschen von der Realität zum Scheine emporhebt, indem sie ihn mit zwey Sinnen ausrüstete, die ihn blofs durch den Schein zur Erkenntniſs des Wirklichen führen. In dem Auge und dem Ohr ist die andringende Materie schon hinweggewälzt von den Sinnen, und das Objekt entfernt sich von uns, da wir in den thierischen Sinnen unmittelbar berühren. Was wir durch das Auge *sehen*, ist von dem verschieden, was wir *empfinden*; denn der Verstand springt über das Licht hinaus zu den Gegenständen. Der Ge-

genstand des Takts ist eine Gewalt, die wir erleiden; der Gegenstand des Auges und des Ohrs ist eine Form, die wir erzeugen. Solange der Mensch noch ein Wilder ist, geniesst er blos mit den Sinnen des Gefühls, denen die Sinne des Scheins in dieser Periode blos dienen. Er erhebt sich entweder gar nicht zum Sehen oder er befriedigt sich doch nicht mit demselben. Sobald er anfängt, mit dem Auge zu geniessen und das Sehen für ihn einen selbstständigen Werth erlangt, so ist er auch schon ästhetisch frey und der Spieltrieb hat sich entfaltet.

Gleich so wie der Spieltrieb sich regt, der am Scheine Gefallen findet, wird ihm auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbstständiges behandelt. Sobald der Mensch einmal so weit gekommen ist, den Schein von der Wirklichkeit, die Form von dem Körper zu unterscheiden, so ist er auch im Stande, sie von

ihm abzusondern; denn das hat er schon gethan, indem er sie unterscheidet. Das Vermögen zur nachahmenden Kunst, ist also mit dem Vermögen zur Form überhaupt gegeben; der Drang zu derselben beruht auf einer andern Anlage, von der ich hier nicht zu handeln brauche. Wie frühe oder wie spät sich der ästhetische Kunsttrieb entwickeln soll, das wird blos von dem Grade der Liebe abhängen, mit der der Mensch fähig ist, sich bey dem blossen Schein zu verweilen.

Da alles wirkliche Daseyn, von der Natur als einer fremden Macht, aller Schein aber ursprünglich von dem Menschen als vorstellendem Subjekte sich herschreibt, so bedient er sich blos seines absoluten Eigenthumsrechts, wenn er den Schein von dem Wesen zurück nimmt, und mit demselben nach eignen Gesetzen schaltet. Mit ungebundener Freyheit kann er, was die Natur trennte, zusammenfügen, sobald er es nur irgend zusammen denken kann, und trennen,

was die Natur verknüpfte, sobald er es nur in seinem Verstande absondern kann. Nichts darf ihm hier heilig seyn, als sein eigenes Gesetz, sobald er nur die Markung in Acht nimmt, welche sein Gebiet von dem Daseyn der Dinge oder dem Naturgebiete scheidet.

Dieses menschliche Herrscherrecht übt er aus in der Kunst des Scheins, und je strenger er hier das Mein und Dein von einander sondert, je sorgfältiger er die Gestalt von dem Wesen trennt, und je mehr Selbstständigkeit er derselben zu geben weiss, desto mehr wird er nicht blos das Reich der Schönheit erweitern, sondern selbst die Grenzen der Wahrheit bewahren; denn er kann den Schein nicht von der Wirklichkeit reinigen, ohne zugleich die Wirklichkeit von dem Schein frey zu machen.

Aber er besitzt dieses souveraine Recht schlechterdings auch nur in der Welt des Scheins, in dem wesenlo-

sen Reich der Einbildungskraft, und nur, solange er sich im theoretischen gewissenhaft enthält, Existenz davon auszusagen, und solange er im praktischen darauf Verzicht thut, Existenz dadurch zu ertheilen. Sie sehen hieraus, dass der Dichter auf gleiche Weise aus seinen Grenzen tritt, wenn er seinem Ideal Existenz beylegt, und wenn er eine bestimmte Existenz damit bezweckt. Denn beydes kann er nicht anders zu Stande bringen, als indem er entweder sein Dichterrecht überschreitet, durch das Ideal in das Gebiet der Erfahrung greift, und durch die blosse Möglichkeit wirkliches Daseyn zu bestimmen sich anmasst, oder indem er sein Dichterrecht aufgiebt, die Erfahrung in das Gebiet des Ideals greifen lässt, und die Möglichkeit auf die Bedingungen der Wirklichkeit einschränkt.

Nur soweit er aufrichtig ist, (sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich losagt) und nur soweit er selbstständig ist, (allen Beystand der

Realität entbehrt) ist der Schein ästhetisch. Sobald er falsch ist und Realität heuchelt, und sobald er unrein und der Realität zu seiner Wirkung bedürftig ist, ist er nichts als ein niedriges Werkzeug zu materiellen Zwecken, und kann nichts für die Freyheit des Geistes beweisen. Uebrigens ist es gar nicht nöthig, daß der Gegenstand, an dem wir den schönen Schein finden, ohne Realität sey, wenn nur unser Urtheil darüber auf diese Realität keine Rücksicht nimmt; denn soweit es diese Rücksicht nimmt, ist es kein ästhetisches. Eine lebende weibliche Schönheit wird uns freylich eben so gut und noch ein wenig besser als eine eben so schöne, bloß gemahlte, gefallen; aber insoweit sie uns besser gefällt als die letztere, gefällt sie nicht mehr als selbstständiger Schein, gefällt sie nicht mehr dem reinen ästhetischen Gefühl, diesem darf auch das Lebendige nur als Erscheinung, auch das Wirkliche nur als Idee gefallen; aber freylich erfodert es noch einen ungleich höheren Grad

der schönen Kultur, in dem Lebendigen selbst nur den reinen Schein zu empfinden, als das Leben an dem Schein zu entbehren.

Bey welchem einzelnen Menschen oder ganzen Volk man den aufrichtigen und selbstständigen Schein findet, da darf man auf Geist und Geschmack und jede damit verwandte Trefflichkeit schliessen — da wird man das Ideal das wirkliche Leben regieren, die Ehre über den Besitz, den Gedanken über den Genuss, den Traum der Unsterblichkeit über die Existenz triumphiren sehen. Da wird die öffentliche Stimme das einzig furchtbare seyn, und ein Olivenkranz höher als ein Purpurkleid ehren. Zum falschen und bedürftigen Schein nimmt nur die Ohnmacht und die Verkehrtheit ihre Zuflucht, und einzelne Menschen sowohl als ganze Völker, welche entweder „der Realität durch den Schein oder dem (ästhetischen) Schein durch Realität nachhelfen" — beydes ist gerne verbunden —

beweiſen zugleich ihren moraliſchen Unwerth und ihr äſthetiſches Unvermögen.

Auf die Frage „In wie weit darf Schein in der moraliſchen Welt ſeyn?" iſt alſo die Antwort ſo kurz als bündig dieſe: in ſo weit es äſthetiſcher Schein iſt, d. h. Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derſelben vertreten zu werden braucht. Der äſthetiſche Schein kann der Wahrheit der Sitten niemals gefährlich werden, und wo man es anders findet, da wird ſich ohne Schwierigkeit zeigen laſſen, daſs der Schein nicht äſthetiſch war. Nur ein Fremdling im ſchönen Umgang z. B. wird Verſicherungen der Höflichkeit, die eine allgemeine Form iſt, als Merkmale perſönlicher Zuneigung aufnehmen, und wenn er getäuſcht wird, über Verſtellung klagen. Aber auch nur ein Stümper im ſchönen Umgang wird, um höflich zu ſeyn, die Falſchheit zu Hülfe rufen, und ſchmeicheln, um gefällig zu ſeyn. Dem erſten fehlt noch der Sinn

für den selbstständigen Schein, daher kann er demselben nur durch die Wahrheit Bedeutung geben; dem zweyten fehlt es an Realität, und er möchte sie gern durch den Schein ersetzen.

Nichts ist gewöhnlicher als von gewissen trivialen Critikern des Zeitalters die Klage zu vernehmen, dass alle Solidität aus der Welt verschwunden sey, und das Wesen über dem Schein vernachlässigt werde. Obgleich ich mich gar nicht berufen fühle, das Zeitalter gegen diesen Vorwurf zu rechtfertigen, so geht doch schon aus der weiten Ausdehnung, welche diese strengen Sittenrichter ihrer Anklage geben, sattsam hervor, dass sie dem Zeitalter nicht bloss den falschen sondern auch den aufrichtigen Schein verargen; und sogar die Ausnahmen, welche sie noch etwa zu Gunsten der Schönheit machen, gehen mehr auf den bedürftigen als auf den selbstständigen Schein. Sie greifen nicht bloss die betrügerische Schminke an, welche die

Wahrheit verbirgt, welche die Wirklichkeit zu vertreten sich anmaßt; sie ereifern sich auch gegen den wohlthätigen Schein, der die Leerheit ausfüllt, und die Armseligkeit zudeckt, auch gegen den idealischen, der eine gemeine Wirklichkeit veredelt. Die Falschheit der Sitten beleidigt mit Recht ihr strenges Wahrheitsgefühl; nur schade, daß sie zu dieser Falschheit auch schon die Höflichkeit rechnen. Es mißfällt ihnen, daß äußerer Flitterglanz so oft das wahre Verdienst verdunkelt, aber es verdrüßt sie nicht weniger, daß man auch Schein vom Verdienste fodert, und dem innern Gehalte die gefällige Form nicht erläßt. Sie vermissen das Herzliche, Kernhafte und Gediegene der vorigen Zeiten, aber sie möchten auch das Eckigte und Derbe der ersten Sitten, das Schwerfällige der alten Formen, und den ehemaligen gothischen Ueberfluß wieder eingeführt sehen. Sie beweisen durch Urtheile dieser Art dem Stoff an sich selbst eine Achtung, die der Menschheit nicht

würdig ist, welche vielmehr das Materielle nur insoferne schätzen soll, als es Gestalt zu empfangen und das Reich der Ideen zu verbreiten im Stande ist. Auf solche Stimmen braucht also der Geschmack des Jahrhunderts nicht sehr zu hören, wenn er nur sonst vor einer bessern Instanz besteht. Nicht dass wir einen Werth auf den ästhetischen Schein legen (wir thun dies noch lange nicht genug) sondern dass wir es noch nicht bis zu dem reinen Schein gebracht haben, dass wir das Daseyn noch nicht genug von der Erscheinung geschieden, und dadurch beyder Grenzen auf ewig gesichert haben, dies ist es, was uns ein rigoristischer Richter der Schönheit zum Vorwurf machen kann. Diesen Vorwurf werden wir solang verdienen, als wir das Schöne der lebendigen Natur nicht geniessen können, ohne es zu begehren, das Schöne der nachahmenden Kunst nicht bewundern können, ohne nach einem Zwecke zu fragen — als wir der Einbildungskraft noch keine

eigene absolute Gesetzgebung zugestehn, und durch die Achtung, die wir ihren Werken erzeigen, sie auf ihre Würde hinweisen.

Sieben

Sieben und zwanzigſter Brief.

Fürchten Sie nichts für Realität und Wahrheit, wenn der hohe Begriff, den ich in dem vorhergehenden Briefe von dem äſthetiſchen Schein aufſtellte, allgemein werden ſollte. Er wird nicht allgemein werden, ſo lange der Menſch noch ungebildet genug iſt, um einen Miſsbrauch davon machen zu können; und würde er allgemein, ſo könnte dieſs nur durch eine Kultur bewirkt werden, die zugleich jeden Miſsbrauch unmöglich machte. Dem ſelbſtſtändigen Schein nachzuſtreben erfodert mehr Abſtraktionsvermögen, mehr Freyheit des Herzens, mehr Energie des Willens, als der Menſch nöthig hat, um ſich auf die Realität einzuſchränken und er muſs dieſe ſchon hinter ſich haben, wenn er bey jenem anlangen will. Wie übel würde er ſich alſo rathen, wenn er den Weg zum Ideale einſchlagen wollte, um ſich den Weg zur Wirklichkeit zu erſparen! Von dem

Schein, ſo wie er hier genommen wird, möchten wir alſo für die Wirklichkeit nicht viel zu beſorgen haben; deſto mehr dürfte aber von der Wirklichkeit für den Schein zu befürchten ſeyn. An das Materielle gefeſſelt, läſst der Menſch dieſen lange Zeit bloſs ſeinen Zwecken dienen, ehe er ihm in der Kunſt des Ideals eine eigene Perſönlichkeit zugeſteht. Zu dem letztern bedarf es einer totalen Revolution in ſeiner ganzen Empfindungsweiſe, ohne welche er auch nicht einmal auf dem Wege zum Ideal ſich befinden würde. Wo wir alſo Spuren einer unintereſſierten freyen Schätzung des reinen Scheins entdecken, da können wir auf eine ſolche Umwälzung ſeiner Natur und den eigentlichen Anfang der Menſchheit in ihm ſchlieſsen. Spuren dieſer Art finden ſich aber wirklich ſchon in den erſten rohen Verſuchen, die er zur Verſchönerung ſeines Daſeyns macht, ſelbſt auf die Gefahr macht, daſs er es dem ſinnlichen Gehalt nach dadurch verſchlechtern ſollte. Sobald er überhaupt

nur anfängt, dem Stoff die Geſtalt vorzuziehen, und an den Schein, (den er aber dafür erkennen muſs) Realität zu wagen, ſo iſt ſein thieriſcher Kreis aufgethan, und er befindet ſich auf einer Bahn, die nicht endet.

Mit dem allein nicht zufrieden, was der Natur genügt und was das Bedürfniſs fodert, verlangt er Ueberfluſs; anfangs zwar bloſs einen Ueberfluſs des Stoffes, um der Begier ihre Schranken zu verbergen, um den Genuſs über das gegenwärtige Bedürfniſs hinaus zu verſichern; bald aber einen Ueberfluſs an dem Stoffe, eine äſthetiſche Zugabe, um auch dem Formtrieb genug zu thun, um den Genuſs über jedes Bedürfniſs hinaus zu erweitern. Indem er bloſs für einen künftigen Gebrauch Vorräthe ſammelt und in der Einbildung dieſelbe vorausgenieſst, ſo überſchreitet er zwar den jetzigen Augenblick, aber ohne die Zeit überhaupt zu überſchreiten; er genieſst mehr, aber er genieſst nicht anders.

Indem er aber zugleich die Geſtalt in ſeinen Genuſs zieht und auf die Formen der Gegenſtände merkt, die ſeine Begierden befriedigen, hat er ſeinen Genuſs nicht bloſs dem Umfang und dem Grad nach erhöht, ſondern auch der Art nach veredelt.

Zwar hat die Natur auch ſchon dem Vernunftloſen über die Nothdurft gegeben, und in das dunkle thieriſche Leben einen Schimmer von Freyheit geſtreut. Wenn den Löwen kein Hunger nagt, und kein Raubthier zum Kampf herausfodert, ſo erſchafft ſich die müſsige Stärke ſelbſt einen Gegenſtand; mit muthvollem Gebrüll erfüllt er die hallende Wüſte, und in zweckloſem Aufwand genieſst ſich die üppige Kraft. Mit frohem Leben ſchwärmt das Inſekt in dem Sonnenſtrahl; auch iſt es ſicherlich nicht der Schrey der Begierde, den wir in dem melodiſchen Schlag des Singvogels hören. Unläugbar iſt in dieſen Bewegungen Freyheit, aber nicht Freyheit von dem Be-

dürfnifs überhaupt, blofs von einem bestimmten, von einem äufsern Bedürfnifs. Das Thier arbeitet, wenn ein Mangel die Triebfeder seiner Thätigkeit ist, und es spielt, wenn der Reichthum der Kraft diese Triebfeder ist, wenn das überflüssige Leben sich selbst zur Thätigkeit stachelt. Selbst in der unbeseelten Natur zeigt sich ein solcher Luxus der Kräfte und eine Laxität der Bestimmung, die man in jenem materiellen Sinn gar wohl Spiel nennen könnte. Der Baum treibt unzählige Keime, die unentwickelt verderben, und streckt weit mehr Wurzeln, Zweige und Blätter nach Nahrung aus, als zu Erhaltung seines Individuums und seiner Gattung verwendet werden. Was er von seiner verschwenderischen Fülle ungebraucht und ungenossen dem Elementarreich zurückgiebt, das darf das Lebendige in fröhlicher Bewegung verschwelgen. So giebt uns die Natur schon in ihrem materiellen Reich ein Vorspiel des Unbegrenzten, und hebt hier schon zum Theil die Fesseln auf, deren sie

C. TAYLOR

ſich im Reich der Form ganz und gar entledigt. Von dem Zwang des Bedürfniſſes oder dem phyſiſchen Ernſte nimmt ſie durch den Zwang des Ueberfluſſes oder das phyſiſche Spiel den Uebergang zum äſthetiſchen Spiele und ehe ſie ſich in der hohen Freyheit des Schönen über die Feſſel jedes Zweckes erhebt, nähert ſie ſich dieſer Unabhängigkeit wenigſtens von ferne ſchon in der freyen Bewegung, die ſich ſelbſt Zweck und Mittel iſt.

Wie die körperlichen Werkzeuge, ſo hat in dem Menſchen auch die Einbildungskraft ihre freye Bewegung und ihr materielles Spiel, in welchem ſie, ohne alle Beziehung auf Geſtalt, blos ihrer Eigenmacht und Feſſelloſigkeit ſich freut. Inſofern ſich noch gar nichts von Form in dieſe Phantaſieſpiele miſcht, und eine ungezwungene Folge von Bildern den ganzen Reiz derſelben ausmacht, gehören ſie, obgleich ſie dem Menſchen allein zukommen können, blos zu ſeinem

animalischen Leben und beweisen blos seine Befreyung von jedem äufsern sinnlichen Zwang, ohne noch auf eine selbstständige bildende Kraft in ihm schliefsen zu lassen *). Von diesem Spiel der

*) Die mehresten Spiele, welche im gemeinen Leben im Gange sind, beruhen entweder ganz und gar auf diesem Gefühle der freyen Ideenfolge, oder entlehnen doch ihren gröfsten Reiz von demselben. So wenig es aber auch an sich selbst für eine höhere Natur beweist, und so gerne sich gerade die schlaffesten Seelen diesem freyen Bilderstrome zu überlassen pflegen, so ist doch eben diese Unabhängigkeit der Phantasie von äufsern Eindrücken wenigstens die negative Bedingung ihres schöpferischen Vermögens. Nur indem sie sich von der Wirklichkeit losreifst, erhebt sich die bildende Kraft zum Ideale, und ehe die Imagination in ihrer produktiven Qualität nach eignen Gesetzen handeln kann, mufs sie sich schon bey ihrem reproduktiven Verfahren von fremden Gesetzen frey gemacht haben. Freylich ist von der blofsen Gesetzlosigkeit zu einer selbstständigen innern Gesetzgebung noch ein sehr grofser Schritt zu thun, und eine ganz neue Kraft, das Vermögen der Ideen, mufs hier ins Spiel gemischt werden — aber diese Kraft kann sich nunmehr auch mit mehrerer Leichtigkeit entwickeln, da die Sinne ihr nicht entgegen wirken, und das Unbestimmte wenigstens negativ an das Unendliche grenzt.

freyen Ideenfolge, welches noch ganz materieller Art iſt, und aus bloſsen Naturgeſetzen ſich erklärt, macht endlich die Einbildungskraft in dem Verſuch einer freyen Form den Sprung zum äſthetiſchen Spiele. Einen Sprung muſs man es nennen, weil ſich eine ganz neue Kraft hier in Handlung ſetzt; denn hier zum erſtenmal miſcht ſich der geſetzgebende Geiſt in die Handlungen eines blinden Inſtinktes, unterwirft das willkührliche Verfahren der Einbildungskraft ſeiner unveränderlichen ewigen Einheit, legt ſeine Selbſtſtändigkeit in das Wandelbare und ſeine Unendlichkeit in das Sinnliche. Aber ſolange die rohe Natur noch zu mächtig iſt, die kein anderes Geſetz kennt, als raſtlos von Veränderung zu Veränderung fortzueilen, wird ſie durch ihre unſtete Willkühr jener Nothwendigkeit, durch ihre Unruhe jener Stätigkeit, durch ihre Bedürftigkeit jener Selbſtſtändigkeit, durch ihre Ungenügſamkeit jener erhabenen Einfalt entgegen ſtreben. Der äſthetiſche Spieltrieb wird

also in seinen ersten Versuchen noch kaum zu erkennen seyn, da der sinnliche mit seiner eigensinnigen Laune und seiner wilden Begierde unaufhörlich dazwischen tritt. Daher sehen wir den rohen Geschmack das Neue und Ueberraschende, das Bunte, Abentheuerliche und Bizarre, das Heftige und Wilde zuerst ergreifen, und vor nichts so sehr als vor der Einfalt und Ruhe fliehen. Er bildet groteske Gestalten, liebt rasche Uebergänge, üppige Formen, grelle Kontraste, schreyende Lichter, einen pathetischen Gesang. Schön heisst ihm in dieser Epoche blos, was ihn aufregt, was ihm Stoff giebt — aber aufregt zu einem selbstthätigen Widerstand; aber Stoff giebt für ein mögliches Bilden, denn sonst würde es selbst ihm nicht das Schöne seyn. Mit der Form seiner Urtheile ist also eine merkwürdige Veränderung vorgegangen; er sucht diese Gegenstände nicht, weil sie ihm etwas zu erleiden, sondern weil sie ihm zu handeln geben; sie gefallen ihm nicht, weil sie einem

Bedürfniss begegnen, sondern weil sie einem Gesetze Genüge leisten, welches, obgleich noch leise, in seinem Busen spricht.

Bald ist er nicht mehr damit zufrieden, dass ihm die Dinge gefallen; er will selbst gefallen, anfangs zwar nur durch das, was sein ist, endlich durch das, was er ist. Was er besitzt, was er hervorbringt, darf nicht mehr bloss die Spuren der Dienstbarkeit, die ängstliche Form seines Zwecks an sich tragen; neben dem Dienst, zu dem es da ist, muss es zugleich den geistreichen Verstand, der es dachte, die liebende Hand, die es ausführte, den heitern und freyen Geist, der es wählte und aufstellte, wiederscheinen. Jetzt sucht sich der alte Germanier glänzendere Thierfelle, prächtigere Geweyhe, zierlichere Trinkhörner aus, und der Kaledonier wählt die netteſten Muscheln für seine Feste. Selbst die Waffen dürfen jetzt nicht mehr bloss Gegenstände des Schreckens, sondern auch des

Wohlgefallens seyn, und das kunstreiche Wehrgehänge will nicht weniger bemerkt seyn, als des Schwerdtes tödtende Schneide. Nicht zufrieden, einen ästhetischen Ueberfluss in das Nothwendige zu bringen, reisst sich der freyere Spieltrieb endlich ganz von den Fesseln der Nothdurft los, und das Schöne wird für sich allein ein Objekt seines Strebens. Er schmückt sich. Die freye Luft wird in die Zahl seiner Bedürfnisse aufgenommen, und das Unnöthige ist bald der beste Theil seiner Freuden.

So wie sich ihm von aussen her, in seiner Wohnung, seinem Hausgeräthe, seiner Bekleidung allmählig die Form nähert, so fängt sie endlich an, von ihm selbst Besitz zu nehmen, und anfangs bloss den äussern, zuletzt auch den innern Menschen zu verwandeln. Der gesetzlose Sprung der Freude wird zum Tanz, die ungestalte Geste zu einer anmuthigen harmonischen Gebärdensprache, die verworrenen Laute der Empfindung

entfalten sich, fangen an dem Takt zu gehorchen und sich zum Gesange zu biegen. Wenn das trojanische Heer mit gellendem Geschrey gleich einem Zug von Kranichen ins Schlachtfeld heranstürmt, so nähert sich das griechische demselben still und mit edlem Schritt. Dort sehen wir blos den Uebermuth blinder Kräfte, hier den Sieg der Form, und die simple Majestät des Gesetzes.

Eine schönere Nothwendigkeit kettet jetzt die Geschlechter zusammen, und der Herzen Antheil hilft das Bündniss bewahren, das die Begierde nur launisch und wandelbar knüpft. Aus ihren düstern Fesseln entlassen, ergreift das ruhigere Auge die Gestalt, die Seele schaut in die Seele, und aus einem eigennützigen Tausche der Lust wird ein grosmüthiger Wechsel der Neigung. Die Begierde erweitert und erhebt sich zur Liebe, so wie die Menschheit in ihrem Gegenstand aufgeht, und der niedrige Vortheil über den Sinn wird verschmäht, um über

den Willen einen edleren Sieg zu erkämpfen. Das Bedürfniſs zu gefallen unterwirft den Mächtigen des Geſchmackes zartem Gericht; die Luſt kann er rauben, aber die Liebe muſs eine Gabe ſeyn. Um dieſen höhern Preiſs kann er nur durch Form, nicht durch Materie ringen. Er muſs aufhören, das Gefühl als Kraft zu berühren, und als Erſcheinung dem Verſtand gegenüber ſtehn; er muſs Freyheit laſſen, weil er der Freyheit gefallen will. So wie die Schönheit den Streit der Naturen in ſeinem einfachſten und reinſten Exempel, in dem ewigen Gegenſatz der Geſchlechter löſt, ſo löſt ſie ihn — oder zielt wenigſtens dahin, ihn auch in dem verwickelten Ganzen der Geſellſchaft zu löſen, und nach dem Muſter des freyen Bundes, den ſie dort zwiſchen der männlichen Kraft und der weiblichen Milde knüpft, alles Sanfte und Heftige in der moraliſchen Welt zu verſöhnen. Jetzt wird die Schwäche heilig, und die nicht gebändigte Stärke entehrt; das Unrecht der Natur wird

durch die Groſsmuth ritterlicher Sitten verbeſſert. Den keine Gewalt erſchrecken darf, entwaffnet die holde Röthe der Schaam, und Thränen erſticken eine Rache, die kein Blut löſchen konnte. Selbſt der Haſs merkt auf der Ehre zarte Stimme, das Schwerdt des Ueberwinders verſchont den entwaffneten Feind, und ein gaſtlicher Heerd raucht dem Fremdling an der gefürchteten Küſte, wo ihn ſonſt nur der Mord empfieng.

Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Geſetze baut der äſthetiſche Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menſchen die Feſſeln aller Verhältniſſe abnimmt, und ihn von allem, was Zwang heiſst, ſowohl im phyſiſchen als im moraliſchen entbindet.

Wenn in dem dynamiſchen Staat der Rechte der Menſch dem Men-

ſchen als Kraft begegnet und ſein Wirken beſchränkt — wenn er ſich ihm in dem ethiſchen Staat der Pflichten mit der Majeſtät des Geſetzes entgegenſtellt, und ſein Wollen feſſelt, ſo darf er ihm im Kreiſe des ſchönen Umgangs, in dem äſthetiſchen Staat, nur als Geſtalt erſcheinen, nur als Objekt des freyen Spiels gegenüber ſtehen. Freyheit zu geben durch Freyheit iſt das Grundgeſetz dieſes Reichs.

Der dynamiſche Staat kann die Geſellſchaft bloſs möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezähmt; der ethiſche Staat kann ſie bloſs (moraliſch) nothwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der äſthetiſche Staat allein kann ſie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Wenn ſchon das Bedürfniſs den Menſchen in die Geſellſchaft nöthigt, und die Vernunft geſellige Grundſätze in ihm pflanzt, ſo kann die Schön-

heit allein ihm einen geſelligen Charakter ertheilen. Der Geſchmack allein bringt Harmonie in die Geſellſchaft, weil er Harmonie in dem Individuum ſtiftet. Alle andre Formen der Vorſtellung trennen den Menſchen, weil ſie ſich ausſchlieſsend entweder auf den ſinnlichen oder auf den geiſtigen Theil ſeines Weſens gründen; nur die ſchöne Vorſtellung macht ein Ganzes aus ihm, weil ſeine beyden Naturen dazu zuſammen ſtimmen müſſen. Alle andere Formen der Mittheilung trennen die Geſellſchaft, weil ſie ſich ausſchlieſsend entweder auf die Privatempfänglichkeit, oder auf die Privatfertigkeit der einzelnen Glieder, alſo auf das Unterſcheidende zwiſchen Menſchen und Menſchen beziehen; nur die ſchöne Mittheilung vereinigt die Geſellſchaft, weil ſie ſich auf das Gemeinſame aller bezieht. Die Freuden der Sinne genieſsen wir bloſs als Individuen, ohne daſs die Gattung, die in uns wohnt, daran Antheil nähme; wir können alſo unſre ſinnlichen Freuden nicht zu allgemei-

meinen erweitern, weil wir unser Individuum nicht allgemein machen können. Die Freuden der Erkenntniss geniessen wir bloss als Gattung, und indem wir jede Spur des Individuums sorgfältig aus unserm Urtheil entfernen; wir können also unsre Vernunftfreuden nicht allgemein machen, weil wir die Spuren des Individuums aus dem Urtheile anderer nicht so wie aus dem unsrigen ausschliessen können. Das Schöne allein geniessen wir als Individuum und als Gattung zugleich, d. h. als Repräsentanten der Gattung. Das sinnliche Gute kann nur Einen Glücklichen machen, da es sich auf Zueignung gründet, welche immer eine Ausschliessung mit sich führt; es kann diesen Einen auch nur einseitig glücklich machen, weil die Persönlichkeit nicht daran Theil nimmt. Das absolut Gute kann nur unter Bedingungen glücklich machen, die allgemein nicht vorauszusetzen sind; denn die Wahrheit ist nur der Preis der Verläugnung, und an den reinen Willen glaubt nur ein

reines Herz. Die Schönheit allein beglückt alle Welt, und jedes Wesen vergisst seiner Schranken, so lang es ihren Zauber erfährt.

Kein Vorzug, keine Alleinherrschaft wird geduldet, so weit der Geschmack regiert, und das Reich des schönen Scheins sich verbreitet. Dieses Reich erstreckt sich aufwärts, bis wo die Vernunft mit unbedingter Nothwendigkeit herrscht, und alle Materie aufhört; es erstreckt sich niederwärts, bis wo der Naturtrieb mit blinder Nöthigung waltet, und die Form noch nicht anfängt; ja selbst auf diesen äussersten Grenzen, wo die gesetzgebende Macht ihm genommen ist, lässt sich der Geschmack doch die vollziehende nicht entreissen. Die ungesellige Begierde muss ihrer Selbstsucht entsagen, und das Angenehme, welches sonst nur die Sinne lockt, das Netz der Anmuth auch über die Geister auswerfen. Der Nothwendigkeit strenge Stimme, die Pflicht, muss ihre vorwerfende

Formel verändern, die nur der Widerstand rechtfertigt, und die willige Natur durch ein edleres Zutrauen ehren. Aus den Mysterien der Wissenschaft führt der Geschmack die Erkenntniss unter den offenen Himmel des Gemeinsinns heraus, und verwandelt das Eigenthum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menschlichen Gesellschaft. In seinem Gebiete muss auch der mächtigste Genius sich seiner Hoheit begeben, und zu dem Kindersinn vertraulich herniedersteigen. Die Kraft muss sich binden lassen durch die Huldgöttinnen, und der trotzige Löwe dem Zaum eines Amors gehorchen. Dafür breitet er über das physische Bedürfniss, das in seiner nackten Gestalt die Würde freyer Geister beleidigt, seinen mildernden Schleyer aus, und verbirgt uns die entehrende Verwandtschaft mit dem Stoff in einem lieblichen Blendwerk von Freyheit. Beflügelt durch ihn entschwingt sich auch die kriechende Lohnkunst dem Staube, und die Fesseln der Leibeigenschaft fallen, von seinem Stabe

berührt, von dem Leblosen wie von dem Lebendigen ab. In dem ästhetischen Staate ist alles — auch das dienende Werkzeug ein freyer Bürger, der mit dem edelsten gleiche Rechte hat, und der Verstand, der die duldende Masse unter seine Zwecke gewaltthätig beugt, muss sie hier um ihre Beystimmung fragen. Hier also in dem Reiche des ästhetischen Scheins wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisiert sehen möchte; und wenn es wahr ist, dass der schöne Ton in der Nähe des Thrones am frühesten und am vollkommensten reift, so müsste man auch hier die gütige Schickung erkennen, die den Menschen oft nur deswegen in der Wirklichkeit einzuschränken scheint, um ihn in eine idealische Welt zu treiben.

Existiert aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden? Dem Bedürfniss nach existiert er in jeder feingestimmten Seele, der That

nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigne schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltsten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht, und weder nöthig hat, fremde Freyheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmuth zu zeigen.

III.

Über das Pathetische.

Darstellung des Leidens — als bloßen Leidens — ist niemals Zweck der Kunst, aber als Mittel zu ihrem Zweck ist sie derselben äußerst wichtig. Der letzte Zweck der Kunst ist die Darstellung des Uebersinnlichen und die tragische Kunst insbesondere bewerkstelligt dieses dadurch, daß sie uns die moralische Independenz von Naturgesetzen im Zustand des Affekts versinnlicht. Nur der Widerstand, den es gegen die Gewalt der Gefühle äußert, macht das freye Princip in uns

kenntlich; der Widerstand aber kann nur nach der Stärke des Angriffs geschätzt werden. Soll sich also die Intelligenz im Menschen als eine, von der Natur unabhängige, Kraft offenbaren, so muss die Natur ihre ganze Macht erst vor unsern Augen bewiesen haben. Das Sinnenwesen muss tief und heftig leiden; Pathos muss da seyn, damit das Vernunftwesen seine Unabhängigkeit kund thun und sich handelnd darstellen könne.

Man kann niemals wissen, ob die Fassung des Gemüths eine Wirkung seiner moralischen Kraft ist, wenn man nicht überzeugt worden ist, dass sie keine Wirkung der Unempfindlichkeit ist. Es ist keine Kunst, über Gefühle Meister zu werden, die nur die Oberfläche der Seele leicht und flüchtig bestreichen, aber in einem Sturm, der die ganze sinnliche Natur aufregt, seine Gemüthsfreyheit zu behalten, dazu gehört ein Vermögen des Widerstandes, das über

alle Naturmacht unendlich erhaben ist. Man gelangt also zur Darstellung der moralischen Freyheit nur durch die lebendigste Darstellung der leidenden Natur, und der tragische Held muss sich erst als empfindendes Wesen bey uns legitimirt haben, ehe wir ihm als Vernunftwesen huldigen, und an seine Seelenstärke glauben.

Pathos ist also die erste und unnachlassliche Foderung an den tragischen Künstler, und es ist ihm erlaubt, die Darstellung des Leidens so weit zu treiben, als es, ohne Nachtheil für seinen letzten Zweck, ohne Unterdrückung der moralischen Freyheit, geschehen kann. Er muss gleichsam seinem Helden oder seinem Leser die ganze volle Ladung des Leidens geben, weil es sonst immer problematisch bleibt, ob sein Widerstand gegen dasselbe eine Gemüthshandlung, etwas positives, und nicht vielmehr blos etwas negatives und ein Mangel ist.

Dieß letztere ist der Fall bey dem Trauerspiel der ehemaligen Franzosen, wo wir höchst selten oder nie die leidende Natur zu Gesicht bekommen, sondern meistens nur den kalten, deklamatorischen Poeten oder auch den auf Stelzen gehenden Komödianten sehen. Der frostige Ton der Deklamation erstickt alle wahre Natur, und den französischen Tragikern macht es ihre angebotete Dezenz vollends ganz unmöglich, die Menschheit in ihrer Wahrheit zu zeichnen. Die Dezenz verfälscht überall, auch wenn sie an ihrer rechten Stelle ist, den Ausdruck der Natur, und doch fodert diesen die Kunst unnachlaßlich. Kaum können wir es einem französischen Trauerspielhelden glauben, daß er leidet, denn er läßt sich über seinen Gemüthszustand heraus wie der ruhigste Mensch, und die unaufhörliche Rücksicht auf den Eindruck, den er auf andere macht, erlaubt ihm nie, der Natur in sich ihre Freyheit zu lassen. Die Könige, Prinzessinnen und Helden eines

Corneille und Voltaire vergessen ihren Rang auch im heftigsten Leiden nie, und ziehen weit eher ihre Menschheit als ihre Würde aus. Sie gleichen den Königen und Kaisern in den alten Bilderbüchern, die sich mit samt der Krone zu Bette legen.

Wie ganz anders sind die Griechen und diejenigen unter den Neuern, die in ihrem Geiste gedichtet haben. Nie schämt sich der Grieche der Natur, er lässt der Sinnlichkeit ihre vollen Rechte, und ist dennoch sicher, dass er nie von ihr unterjocht werden wird. Sein tiefer und richtiger Verstand lässt ihn das Zufällige, das der schlechte Geschmack zum Hauptwerke macht, von dem Nothwendigen unterscheiden; alles aber, was nicht Menschheit ist, ist zufällig an dem Menschen. Der griechische Künstler, der einen Laokoon, eine Niobe, einen Philoktet darzustellen hat, weiss von keiner Prinzessin, keinem König und keinem Königsohn; er hält sich nur an

den Menschen. Deswegen wirft der weise Bildhauer die Bekleidung weg, und zeigt uns bloss nackende Figuren; ob er gleich sehr gut weiss, dass dies im wirklichen Leben nicht der Fall war. Kleider sind ihm etwas zufälliges, dem das nothwendige niemals nachgesetzt werden darf, und die Gesetze des Anstands oder des Bedürfnisses sind nicht die Gesetze der Kunst. Der Bildhauer soll und will uns den Menschen zeigen, und Gewänder verbergen denselben; also verwirft er sie mit Recht.

Eben so wie der griechische Bildhauer die unnütze und hinderliche Last der Gewänder hinwegwirft, um der menschlichen Natur mehr Platz zu machen, so entbindet der griechische Dichter seine Menschen von dem eben so unnützen und eben so hinderlichen Zwang der Konvenienz und von allen frostigen Anstandsgesetzen, die an dem Menschen nur künsteln und die Natur an ihm verbergen. Die leidende Natur

spricht wahr, aufrichtig und tiefeindringend zu unserm Herzen in der homerischen Dichtung, und in den Tragikern: alle Leidenschaften haben ein freyes Spiel, und die Regel des Schicklichen hält kein Gefühl zurück. Die Helden sind für alle Leiden der Menschheit so gut empfindlich als andere, und eben das macht sie zu Helden, dass sie das Leiden stark und innig fühlen, und doch nicht davon überwältigt werden. Sie lieben das Leben so feurig wie wir andern, aber diese Empfindung beherrscht sie nicht so sehr, dass sie es nicht hingeben können, wenn die Pflichten der Ehre oder der Menschlichkeit es fodern. Philoktet erfüllt die griechische Bühne mit seinen Klagen, selbst der wüthende Herkules unterdrückt seinen Schmerz nicht. Die zum Opfer bestimmte Iphigenia gesteht mit rührender Offenheit, dass sie von dem Licht der Sonne mit Schmerzen scheide. Nirgends sucht der Grieche in der Abstumpfung und Gleichgültigkeit gegen das Leiden seinen Ruhm, sondern

in Ertragung deſſelben bey allem Gefühl für daſſelbe. Selbſt die Götter der Griechen müſſen der Natur einen Tribut entrichten, ſobald ſie der Dichter der Menſchheit näher bringen will. Der verwundete Mars ſchreyt für Schmerz ſo laut auf, wie zehntauſend Mann, und die von einer Lanze geritzte Venus ſteigt weinend zum Olymp, und verſchwört alle Gefechte.

Dieſe zarte Empfindlichkeit für das Leiden, dieſe warme, aufrichtige, wahr und offen da liegende Natur, welche uns in den griechiſchen Kunſtwerken ſo tief und lebendig rührt, iſt ein Muſter der Nachahmung für alle Künſtler, und ein Geſetz, das der Griechiſche Genius der Kunſt vorgeſchrieben hat. Die erſte Foderung an den Menſchen macht immer und ewig die Natur, welche niemals darf abgewieſen werden; denn der Menſch iſt — ehe er etwas anders iſt — ein empfindendes Weſen. Die zweyte Foderung an ihn macht die Vernunft, denn

er ist ein vernünftig empfindendes Wesen, eine moralische Person, und für diese ist es Pflicht, die Natur nicht über sich herrschen zu lassen, sondern sie zu beherrschen. Erst alsdann, wenn erstlich der NATUR ihr Recht ist angethan worden, und wenn zweytens die VERNUNFT das ihrige behauptet hat, ist es dem ANSTAND erlaubt, die dritte Foderung an den Menschen zu machen, und ihm, im Ausdruck, sowohl seiner Empfindungen als seiner Gesinnungen, Rücksicht gegen die Gesellschaft aufzulegen, und sich — als ein civilisirtes Wesen zu zeigen.

Das erste Gesetz der tragischen Kunst war Darstellung der leidenden Natur. Das zweyte ist Darstellung des moralischen Widerstandes gegen das Leiden.

Der Affekt, als Affekt, ist etwas gleichgültiges, und die Darstellung desselben würde, für sich allein betrachtet, ohne allen ästhetischen Werth seyn; denn,

um es noch einmal zu wiederholen, nichts was blos die sinnliche Natur angeht, ist der Darstellung würdig. Daher sind nicht nur alle blos erschlaffende (schmelzende) Affekte, sondern überhaupt auch alle höchsten Grade, von was für Affekten es auch sey, unter der Würde tragischer Kunst.

Die schmelzenden Affekte, die blos zärtlichen Rührungen, gehören zum Gebiet des Angenehmen, mit dem die schöne Kunst nichts zu thun hat. Sie ergötzen blos den Sinn durch Auflösung oder Erschlaffung, und beziehen sich blos auf den äussern, nicht auf den innern Zustand des Menschen. Viele unsrer Romane und Trauerspiele, besonders der sogenannten Dramen (Mitteldinge zwischen Lustspiel und Trauerspiel) und der beliebten Familiengemählde gehören in diese Klasse. Sie bewirken blos Ausleerungen des Thränensacks und eine wollüstige Erleichterung der Gefäse; aber der Geist geht leer aus, und die edlere

Kraft im Menschen wird ganz und gar nicht dadurch gestärkt. Eben so, sagt Kant, fühlt sich mancher durch eine Predigt erbaut, wobey doch gar nichts in ihm aufgebaut worden ist. Auch die Musik der Neuern scheint es vorzüglich nur auf die Sinnlichkeit anzulegen, und schmeichelt dadurch dem herrschenden Geschmack, der nur angenehm gekitzelt nicht ergriffen, nicht kräftig gerührt, nicht erhoben seyn will. Alles schmelzende wird daher vorgezogen, und wenn noch so grofser Lerm in einem Concertsaal ist, so wird plötzlich alles Ohr, wenn eine schmelzende Passage vorgetragen wird. Ein bis ins thierische gehender Ausdruck der Sinnlichkeit erscheint dann gewöhnlich auf allen Gesichtern, die trunkenen Augen schwimmen, der offene Mund ist ganz Begierde, ein wollüstiges Zittern, ergreift den ganzen Körper, der Athem ist schnell und schwach, kurz alle Symptome der Berauschung stellen sich ein: zum deutlichen Beweise, dafs die Sinne schwelgen, der Geist aber oder das

Prin-

clip der Freyheit im Menschen der Gewalt des sinnlichen Eindrucks zum Raube wird. Alle diese Rührungen sage ich, sind durch einen edeln und männlichen Geschmack von der Kunst ausgeschlossen, weil sie blos allein dem Sinne gefallen, mit dem die Kunst nichts zu verkehren hat.

Auf der andern Seite sind aber auch alle diejenigen Grade des Affekts ausgeschlossen, die den Sinn blos quälen, ohne zugleich den Geist dafür zu entschädigen. Sie unterdrücken die Gemüthsfreyheit durch Schmerz nicht weniger als jene durch Wollust und können deswegen blos Verabscheuung und keine Rührung bewirken, die der Kunst würdig wäre. Die Kunst muss den Geist ergötzen und der Freyheit gefallen. Der, welcher einem Schmerz zum Raube wird, ist blos ein gequältes Thier, kein leidender Mensch mehr; denn von dem Menschen wird schlechterdings ein moralischer Widerstand gegen das Leiden gefo-

dert, durch den allein sich das Princip der Freyheit in ihm, die Intelligenz, kenntlich machen kann.

Aus diesem Grunde verstehen sich diejenigen Künstler und Dichter sehr schlecht auf ihre Kunst, welche das Pathos, durch die blosse sinnliche Kraft des Affekts und die höchstlebendigste Schilderung des Leidens, zu erreichen glauben. Sie vergessen, dass das Leiden selbst nie der letzte Zweck der Darstellung und nie die unmittelbare Quelle des Vergnügens seyn kann, das wir am Tragischen empfinden. Das Pathetische ist nur ästhetisch, in so fern es erhaben ist. Wirkungen aber, welche blos auf eine sinnliche Quelle schliefsen lassen, und blos in der Affektion des Gefühlvermögens gegründet sind, sind niemals erhaben, wieviel Kraft sie auch verrathen mögen: denn alles Erhabene stammt nur aus der Vernunft.

Eine Darstellung der blofsen Passion (sowohl der wollüstigen als der peinli-

chen) ohne Darſtellung der überſinnlichen Widerſtehungskraft heiſst gemein, das Gegentheil heiſst edel. Gemein und edel ſind Begriffe, die überall, wo ſie gebraucht werden, eine Beziehung auf den Antheil oder Nichtantheil der überſinnlichen Natur des Menſchen an einer Handlung oder an einem Werke bezeichnen. Nichts iſt edel als was aus der Vernunft quillt; alles was die Sinnlichkeit für ſich hervorbringt, iſt gemein. Wir ſagen von einem Menſchen, er handle gemein, wenn er bloſs den Eingebungen ſeines ſinnlichen Triebes folgt, er handle anſtändig, wenn er ſeinem Trieb nur mit Rückſicht an Geſetze folgt, er handle edel, wenn er bloſs der Vernunft, ohne Rückſicht auf ſeine Triebe folgt. Wir nennen eine Geſichtsbildung gemein, wenn ſie die Intelligenz im Menſchen durch gar nichts kenntlich macht, wir nennen ſie ſprechend, wenn der Geiſt die Züge beſtimmte, und edel, wenn ein reiner Geiſt die Züge beſtimmte. Wir nennen ein Werk der

Architektur gemein, wenn es uns keine andre als phyſiſche Zwecke zeigt, wir nennen es edel, wenn es, unabhängig von allen phyſiſchen Zwecken, zugleich Darſtellung von Ideen iſt.

Ein guter Geſchmack alſo, ſage ich, geſtattet keine, wenn gleich noch ſo kraftvolle Darſtellung des Affekts, die bloſs phyſiſches Leiden und phyſiſchen Widerſtand ausdrückt, ohne zugleich die höhere Menſchheit, die Gegenwart eines überſinnlichen Vermögens, ſichtbar zu machen — und zwar aus dem ſchon entwickelten Grunde, weil nie das Leiden an ſich, nur der Widerſtand gegen das Leiden pathetiſch und der Darſtellung würdig iſt. Daher ſind alle abſolut höchſten Grade des Affekts dem Künſtler ſowohl als dem Dichter unterſagt; denn alle unterdrücken die innerlich widerſtehende Kraft, oder ſetzen vielmehr die Unterdrückung derſelben ſchon voraus, weil kein Affekt ſeinen abſolut höchſten Grad erreichen kann, ſolange die Intel-

ligenz im Menſchen noch einigen Widerſtand leiſtet.

Jetzt entſteht die Frage: wodurch macht ſich dieſe überſinnliche Widerſtehungskraft in einem Affekte kenntlich? Durch nichts anders, als durch Beherrſchung oder, allgemeiner, durch Bekämpfung des Affekts. Ich ſage des Affekts, denn auch die Sinnlichkeit kann kämpfen, aber das iſt kein Kampf mit dem Affekt, ſondern mit der Urſache, die ihn hervorbringt — kein moraliſcher ſondern ein phyſiſcher Widerſtand, den auch der Wurm äuſsert, wenn man ihn tritt, und der Stier, wenn man ihn verwundet, ohne deſswegen Pathos zu erregen. Daſs der leidende Menſch ſeinen Gefühlen einen Ausdruck zu geben, daſs er ſeinen Feind zu entfernen, daſs er das leidende Glied in Sicherheit zu bringen ſucht, hat er mit jedem Thiere gemein, und ſchon der Inſtinkt übernimmt dieſes, ohne erſt bey ſeinem Willen anzufragen. Das iſt alſo noch kein Aktus

ſeiner Humanität, das macht ihn als Intelligenz noch nicht kenntlich. Die Sinnlichkeit wird zwar jederzeit ihren Feind, aber niemals ſich ſelbſt bekämpfen.

Der Kampf mit dem Affekt hingegen iſt ein Kampf mit der Sinnlichkeit, und ſetzt alſo etwas voraus, was von der Sinnlichkeit unterſchieden iſt. Gegen das Objekt, das ihn leiden macht, kann ſich der Menſch mit Hülfe ſeines Verſtandes und ſeiner Muskelkräfte wehren; gegen das Leiden ſelbſt hat er keine andre Waffen als Ideen der Vernunft.

Dieſe müſſen alſo in der Darſtellung vorkommen, oder durch ſie erweckt werden, wo Pathos ſtatt finden ſoll. Nun ſind aber Ideen im eigentlichen Sinn und poſitiv nicht darzuſtellen, weil ihnen nichts in der Anſchauung entſprechen kann. Aber negativ und indirekt ſind ſie allerdings darzuſtellen, wenn in der Anſchauung etwas gegeben wird, wozu wir die Bedingungen in der Natur

vergebens aufsuchen. Jede Erscheinung, deren letzter Grund aus der Sinnenwelt nicht kann abgeleitet werden, ist eine indirekte Darstellung des Uebersinnlichen.

Wie gelangt nun die Kunst dazu, etwas vorzustellen, was über der Natur ist, ohne sich übernatürlicher Mittel zu bedienen? Was für eine Erscheinung muss das seyn, die durch natürliche Kräfte vollbracht wird (denn sonst wäre sie keine Erscheinung) und dennoch ohne Widerspruch aus physischen Ursachen nicht kann hergeleitet werden? Diess ist die Aufgabe; und wie löst sie nun der Künstler?

Wir müssen uns erinnern, dass die Erscheinungen, welche im Zustand des Affekts an einem Menschen können wahrgenommen werden von zweyerley Gattung sind. Entweder es sind solche, die ihm blos als Thier angehören und als solche blos dem Naturgesetz folgen, ohne dass sein Wille sie beherrschen oder

überhaupt die selbstständige Kraft in ihm unmittelbaren Einfluss darauf haben könnte. Der Instinkt erzeugt sie unmittelbar und blind gehorchen sie seinen Gesetzen. Dahin gehören z. B. die Werkzeuge des Blutumlaufs, des Athemholens, und die ganze Oberfläche der Haut. Aber auch diejenigen Werkzeuge, die dem Willen unterworfen sind, warten nicht immer die Entscheidung des Willens ab; sondern der Instinkt setzt sie oft unmittelbar in Bewegung, da besonders, wo dem physischen Zustand Schmerz oder Gefahr droht. So steht zwar unser Arm unter der Herrschaft des Willens, aber wenn wir unwissend etwas heisses angreifen, so ist das Zurückziehen der Hand gewiss keine Willenshandlung, sondern der Instinkt allein vollbringt sie. Ja noch mehr. Die Sprache ist gewiss etwas, was unter der Herrschaft des Willens steht, und doch kann auch der Instinkt sogar über dieses Werkzeug und Werk des Verstandes nach seinem Gutdünken disponiren, ohne erst bey dem Willen

anzufragen, sobald ein grosser Schmerz oder nur ein starker Affekt uns überrascht. Man lasse den gefasstesten Stoiker auf einmal etwas höchst wunderbares oder unerwartet schreckliches erblicken; man lasse ihn dabey stehen, wenn jemand ausglitscht und in einen Abgrund fallen will, so wird ein lauter Ausruf und zwar kein blos unartikulirter Ton, sondern ein ganz bestimmtes Wort, ihm unwillkührlich entwischen, und die Natur in ihm wird früher als der Wille gehandelt haben. Dieſs dient also zum Beweis, dass es Erscheinungen an dem Menschen giebt, die nicht seiner Person als Intelligenz sondern blos seinem Instinkt als einer Naturkraft können zugeschrieben werden.

Nun giebt es aber auch zweytens Erscheinungen an ihm, die unter dem Einfluss und unter der Herrschaft des Willens stehen, oder die man wenigstens als solche betrachten kann, die der Wille hätte verhindern können; wel-

che alſo die Perſon und nicht der Inſtinkt zu verantworten hat. Dem Inſtinkt kommt es zu, das Intereſſe der Sinnlichkeit mit blindem Eifer zu beſorgen, aber der Perſon kommt es zu, den Inſtinkt durch Rückſicht auf Geſetze zu beſchränken. Der Inſtinkt achtet an ſich ſelbſt auf kein Geſetz, aber die Perſon hat dafür zu ſorgen, daſs den Vorſchriften der Vernunft durch keine Handlung des Inſtinkts Eintrag geſchehe. Soviel iſt alſo gewiſs, daſs der Inſtinkt allein nicht alle Erſcheinungen am Menſchen im Affekt unbedingter weiſe zu beſtimmen hat, ſondern daſs ihm durch den Willen des Menſchen eine Grenze geſetzt werden kann. Beſtimmt der Inſtinkt allein alle Erſcheinungen am Menſchen, ſo iſt nichts mehr vorhanden, was an die Perſon erinnern könnte, und es iſt bloſs ein Naturweſen, alſo ein Thier, was wir vor uns haben; denn Thier heiſst jedes Naturweſen unter der Herrſchaft des Inſtinkts. Soll alſo die Perſon dargeſtellt werden, ſo müſſen einige Er-

ſcheinungen am Menſchen vorkommen, die entweder gegen den Inſtinkt oder doch nicht durch den Inſtinkt beſtimmt worden ſind. Schon daſs ſie nicht durch den Inſtinkt beſtimmt wurden, iſt hinreichend, uns auf eine höhere Quelle zu leiten, ſobald wir nur einſehen, daſs der Inſtinkt ſie ſchlechterdings hätte anders beſtimmen müſſen, wenn ſeine Gewalt nicht wäre gebrochen worden.

Jetzt ſind wir im Stande, die Art und Weiſe anzugeben, wie die überſinnliche ſelbſtſtändige Kraft im Menſchen, ſein moraliſches Selbſt, im Affekt zur Darſtellung gebracht werden kann. — Dadurch nehmlich, daſs alle bloſs der Natur gehorchende Theile, über welche der Wille entweder gar niemals oder wenigſtens unter gewiſſen Umſtänden nicht diſponiren kann, die Gegenwart des Leidens verrathen — diejenigen Theile aber, welche der blinden Gewalt des Inſtinkts entzogen ſind, und dem Naturgeſetz nicht nothwendig gehorchen, keine oder

nur eine geringe Spur dieſes Leidens zeigen, alſo in einem gewiſſen Grad frey erſcheinen. An dieſer Disharmonie nun zwiſchen denjenigen Zügen, die der animaliſchen Natur nach dem Geſetz der Nothwendigkeit eingeprägt werden, und zwiſchen denen die der ſelbſtthätige Geiſt beſtimmt, erkennt man die Gegenwart eines überſinnlichen Princips im Menſchen, welches den Wirkungen der Natur eine Gränze ſetzen kann, und ſich alſo eben dadurch als von derſelben unterſchieden kenntlich macht. Der bloſs thieriſche Theil des Menſchen folgt dem Naturgeſetz, und darf daher von der Gewalt des Affekts unterdrückt erſcheinen. An dieſem Theil alſo offenbart ſich die ganze Stärke des Leidens, und dient gleichſam zum Maaſs, nach welchem der Widerſtand geſchätzt werden kann; denn man kann die Stärke des Widerſtandes, oder die moraliſche Macht in dem Menſchen, nur nach der Stärke des Angriffs beurtheilen. Je entſcheidender und gewaltſamer nun der Affekt in dem Ge-

biet der Thierheit ſich äuſsert, ohne doch im Gebiet der Menſchheit dieſelbe Macht behaupten zu können; deſto mehr wird dieſe letztere kenntlich, deſto glorreicher offenbart ſich die moraliſche Selbſtſtändigkeit des Menſchen, deſto pathetiſcher iſt die Darſtellung und deſto erhabener das Pathos *).

*) Unter dem Gebiet der Thierheit begreife ich das ganze Syſtem derjenigen Erſcheinungen am Menſchen, die unter der blinden Gewalt des Naturtriebes ſtehen und ohne Vorausſetzung einer Freyheit des Willens vollkommen erklärbar ſind; unter dem Gebiet der Menſchheit aber diejenigen, welche ihre Geſetze von der Freyheit empfangen. Mangelt nun bey einer Darſtellung der Affekt im Gebiet der Thierheit, ſo läſst uns dieſelbe kalt; herrſcht er hingegen im Gebiet der Menſchheit, ſo ekelt ſie uns an und empört. Im Gebiet der Thierheit muſs der Affekt jederzeit unaufgelöſt bleiben, ſonſt fehlt das Pathetiſche; erſt im Gebiet der Menſchheit darf ſich die Auflöſung finden. Eine leidende Perſon, klagend und weinend vorgeſtellt, wird daher nur ſchwach rühren, denn Klagen und Thränen löſen den Schmerz ſchon im Gebiet der Thierheit auf. Weit ſtärker ergreift uns der verbiſſene ſtumme Schmerz, wo wir bey der Natur keine Hülfe finden, ſondern zu etwas, das über alle

In den Bildsäulen der Alten findet man diesen ästhetischen Grundsatz anschaulich gemacht, aber es ist schwer, den Eindruck, den der sinnlich lebendige Anblick macht, unter Begriffe zu bringen, und durch Worte anzugeben. Die Gruppe des Laokoon und seiner Kinder ist ohngefähr ein Maafs für das, was die bildende Kunst der Alten im Pathetischen zu leisten vermochte. „Laokoon, sagt uns Winkelmann in seiner Geschichte der Kunst (Seite 699 der Wiener Quartausgabe), ist eine Natur im höchsten Schmerze, nach dem Bilde eines Mannes gemacht, der die bewufste Stärke des Geistes gegen denselben zu sammeln sucht; und indem sein Leiden die Muskeln aufschwellet, und die Nerven anziehet, tritt der mit Stärke bewaffnete Geist in der aufgetriebenen Stirne hervor, und die Brust erhebt sich durch den be-

Natur hinausliegt, unsre Zuflucht nehmen müssen; und eben in dieser Hinweisung auf das Uebersinnliche liegt das Pathos und die tragische Kraft.

klemmten Odem, und durch Zurückhaltung des Ausdrucks der Empfindung, um den Schmerz in ſich zu faſſen und zu verſchlieſsen. Das bange Seufzen, welches er in ſich und den Odem an ſich ziehet, erſchöpft den Unterleib, und macht die Seiten hohl, welches uns gleichſam von der Bewegung ſeiner Eingeweide urtheilen läſst. Sein eigenes Leiden aber ſcheint ihn weniger zu beängſtigen, als die Pein ſeiner Kinder, die ihr Angeſicht zum Vater wenden und um Hülfe ſchreyen; denn das väterliche Herz offenbart ſich in den wehmüthigen Augen, und das Mitleiden ſcheint in einem trüben Duft auf denſelben zu ſchwimmen. Sein Geſicht iſt klagend aber nicht ſchreyend, ſeine Augen ſind nach der höhern Hülfe gewandt. Der Mund iſt voll von Wehmuth und die geſenkte Unterlippe ſchwer von derſelben: in der überwärts gezogenen Oberlippe aber iſt dieſelbe mit Schmerz vermiſchet, welcher mit einer Regung von Unmuth, wie über ein unverdientes unwürdiges Leiden, in die Naſe

hinauftritt, dieſelbe ſchwellen macht, und ſich in den erweiterten und aufwärts gezogenen Nüſsen offenbaret. Unter der Stirn iſt der Streit zwiſchen Schmerz und Widerſtand, wie in einem Punkte vereinigt, mit groſser Wahrheit gebildet; denn indem der Schmerz die Augenbraunen in die Höhe treibt, ſo drücket das Sträuben gegen denſelben das obere Augenfleiſch niederwärts und gegen das obere Augenlied zu, ſo daſs daſſelbe durch das übergetretene Fleiſch beynahe ganz bedeckt wird. Die Natur, welche der Künſtler nicht verſchönern konnte, hat er ausgewickelter, angeſtrengter und mächtiger zu zeigen geſucht; da, wohin der gröſste Schmerz gelegt iſt, zeigt ſich auch die gröſste Schönheit. Die linke Seite, in welche die Schlange mit dem wüthenden Biſſe ihr Gift ausgieſset, iſt diejenige, welche durch die nächſte Empfindung zum Herzen am heftigſten zu leiden ſcheint. Seine Beine wollen ſich erheben um ſeinem Uebel zu entrinnen; kein Theil iſt in Ruhe, ja die Meiſelſtriche

ähnliche selbst helfen zur Bedeutung einer starrten Haut".

Wie wahr und fein ist in dieser Beschreibung der Kampf der Intelligenz mit dem Leiden der sinnlichen Natur entwickelt, und wie treffend die Erscheinungen angegeben, in denen sich Thierheit und Menschheit, Naturzwang und Vernunftfreyheit offenbaren! Virgil schilderte bekanntlich denselben Auftritt in seiner Aeneis, aber es lag nicht in dem Plan des epischen Dichters, sich bey dem Gemüthszustand des Laokoon, wie der Bildhauer thun mußte, zu verweilen. Bey dem Virgil ist die ganze Erzählung bloß Nebenwerk, und die Absicht, wozu sie ihm dienen soll, wird hinlänglich durch die bloße Darstellung des Physischen erreicht, ohne daß er nöthig gehabt hätte, uns in die Seele des Leidenden tiefe Blicke thun zu lassen; da er uns nicht sowohl zum Mitleid bewegen als mit Schrecken durchdringen will. Die Pflicht des Dichters war also in dieser Hinsicht bloß ne-

gativ, nehmlich die Darstellung der leidenden Natur nicht soweit zu treiben, dafs aller Ausdruck der Menschheit oder des moralischen Widerstandes dabey verloren gieng, weil sonst Unwille und Abscheu unausbleiblich erfolgen müfsten. Er hielt sich daher lieber an Darstellung der Ursache des Leidens, und fand für gut, sich umständlicher über die Furchtbarkeit der beiden Schlangen und über die Wuth, mit der sie ihr Schlachtopfer anfallen, als über die Empfindungen desselben zu verbreiten. An diesen eilt er nur schnell vorüber, weil ihm daran liegen mufste, die Vorstellung eines göttlichen Strafgerichts und den Eindruck des Schreckens ungeschwächt zu erhalten. Hätte er uns hingegen von Laokoons Person soviel wissen lassen, als der Bildhauer, so würde nicht mehr die strafende Gottheit, sondern der leidende Mensch der Held in der Handlung gewesen seyn, und die Episode ihre Zweckmäfsigkeit für das Ganze verloren haben.

Man kennt die Virgilische Erzählung

ſchon aus Leſſings vortrefflichem Kommentar. Aber die Abſicht, wozu Leſſing ſie gebrauchte, war bloſs, die Gränzen der poetiſchen und mahleriſchen Darſtellung an dieſem Beyſpiel anſchaulich zu machen, nicht den Begriff des Pathetiſchen daraus zu entwickeln. Zu dem letztern Zweck ſcheint ſie mir aber nicht weniger brauchbar, und man erlaube mir, ſie in dieſer Hinſicht noch einmal zu durchlaufen.

Ecce autem gemini Tenedo tranquilla per alta
(horresco referens) immensis orbibus angues
incumbunt pelago, pariterque ad littora tendunt.
Pectora quorum inter fluctus arrecta, jubaeque
sanguineae exsuperant undas, pars caetera pontum
pone legit, sinuatque immensa volumine terga.
Fit sonitus spumante salo, jamque arva tenebant,
ardentes oculos suffecti sanguine et igni,
sibila lambebant linguis vibrantibus ora.

Die erſte von den drey oben angeführten Bedingungen des Erhabenen der

Macht iſt hier gegeben; eine mächtige Naturkraft nehmlich, die zur Zerſtörung bewaffnet iſt, und jedes Widerſtandes ſpottet. Daſs aber dieſes Mächtige zugleich furchtbar, und das Furchtbare erhaben werde, beruht auf zwey verſchiedenen Operationen des Gemüths, d. i. auf zwey Vorſtellungen die wir ſelbſtthätig in uns erzeugen. Indem wir erſtlich dieſe unwiderſtehliche Naturmacht mit dem ſchwachen Widerſtehungsvermögen des phyſiſchen Menſchen zuſammenhalten, erkennen wir ſie als furchtbar, und indem wir ſie zweytens auf unſern Willen beziehen und uns die abſolute Unabhängigkeit deſſelben von jedem Natureinfluſs ins Bewuſstſeyn rufen, wird ſie uns zu einem erhabenen Objekt. Dieſe beiden Beziehungen, aber ſtellen wir an; der Dichter gab uns weiter nichts als einen mit ſtarker Macht bewaffneten und nach Aeuſserung derſelben ſtrebenden Gegenſtand. Wenn wir davor zittern, ſo geſchieht es bloſs, weil wir uns ſelbſt oder ein uns ähnliches Ge-

ſchöpf im Kampf mit demſelben denken. Wenn wir uns bey dieſem Zittern erhaben fühlen, ſo iſt es, weil wir uns bewuſst werden, daſs wir, auch ſelbſt als ein Opfer dieſer Macht, für unſer freyes Selbſt, für die Autonomie unſerer Willensbeſtimmungen nichts zu fürchten haben würden. Kurz, die Darſtellung iſt bis hieher bloſs kontemplativerhaben.

Diffugimus visu exsangues, illi agmine certo
Laocoonta petunt.

Jetzt wird das Mächtige zugleich als furchtbar gegeben, und das Kontemplativerhabene geht ins Pathetiſche über. Wir ſehen es wirklich mit der Ohnmacht des Menſchen in Kampf treten. Laokoon oder wir, das wirkt bloſs dem Grad nach verſchieden. Der ſympathetiſche Trieb ſchreckt den Erhaltungstrieb auf, die Ungeheuer ſchieſsen los auf — uns, und alles Entrinnen iſt vergebens.

Jetzt hängt es nicht mehr von uns ab, ob wir diese Macht mit der unsrigen messen und auf unsre Existenz beziehen wollen. Dies geschieht ohne unser Zuthun in dem Objekte selbst. Unsre Furcht hat also nicht, wie im vorhergehenden Moment, einen blos subjektiven Grund in unserm Gemüthe, sondern einen objektiven Grund in dem Gegenstand. Denn erkennen wir gleich das Ganze für eine blosse Fiction der Einbildungskraft, so unterscheiden wir doch auch in dieser Fiction eine Vorstellung, die uns von aufsen mitgetheilt wird, von einer andern, die wir selbstthätig in uns hervorbringen.

Das Gemüth verliert also einen Theil seiner Freyheit, weil es von aufsen empfängt, was es vorher durch seine Selbstthätigkeit erzeugte. Die Vorstellung der Gefahr erhält einen Anschein objektiver Realität und es wird Ernst mit dem Affekte.

Wären wir nun nichts als Sinnenwesen, die keinem andern als dem Er-

haltungstriebe folgen, so würden wir hier stille stehen, und im Zustand des bloßen Leidens verharren. Aber etwas ist in uns, was an den Affektionen der sinnlichen Natur keinen Theil nimmt, und dessen Thätigkeit sich nach keinen physischen Bedingungen richtet. Je nachdem nun dieses selbstthätige Princip (die moralische Anlage) in einem Gemüth sich entwickelt hat, wird der leidenden Natur mehr oder weniger Raum gelassen seyn, und mehr oder weniger Selbstthätigkeit im Affekt übrig bleiben.

In moralischen Gemüthern geht das Furchtbare (der Einbildungskraft) schnell und leicht ins Erhabene über. So wie die Imagination ihre Freyheit verliert, so macht die Vernunft die ihrige geltend; und das Gemüth erweitert sich nur desto mehr nach innen, indem es nach aussen Gränzen findet. Herausgeschlagen aus allen Verschanzungen, die dem Sinnenwesen einen physischen Schutz verschaffen können, werfen wir

uns in die unbezwingliche Burg unſrer moraliſchen Freyheit, und gewinnen eben dadurch eine abſolute und unendliche Sicherheit, indem wir eine bloſs komparative und prekäre Schutzwehre im Feld der Erſcheinung verloren geben. Aber eben darum, weil es zu dieſem phyſiſchen Bedrängniſs gekommen ſeyn muſs, ehe wir bey unſrer moraliſchen Natur Hülfe ſuchen, ſo können wir dieſes hohe Freyheitsgefühl nicht anders als mit Leiden erkaufen. Die gemeine Seele bleibt bloſs bey dieſem Leiden ſtehen, und fühlt im Erhabenen des Pathos nie mehr als das Furchtbare; ein ſelbſtſtändiges Gemüth hingegen nimmt gerade von dieſem Leiden den Uebergang zum Gefühl ſeiner herrlichſten Kraftwirkung und weiſs aus jedem Furchtbaren ein Erhabenes zu erzeugen.

Laocoonta petunt, ac primum parva duorum
corpora gnatorum serpens amplexus uterque
implicat, ac miseros morsu depascitur artus.

Es thut eine groſse Wirkung, daſs der moraliſche Menſch (der Vater) eher als der phyſiſche angefallen wird. Alle Affekte ſind äſthetiſcher aus der zweyten Hand und keine Sympathie iſt ſtärker als die wir mit der Sympathie empfinden.

Post ipsum, auxilio subeuntem ac tela ferentem corripiunt.

Jetzt war der Augenblick da, den Helden als moraliſche Perſon bey uns in Achtung zu ſetzen, und der Dichter ergriff dieſen Augenblick. Wir kennen aus ſeiner Beſchreibung die ganze Macht und Wuth der feindlichen Ungeheuer, und wiſſen, wie vergeblich aller Widerſtand iſt. Wäre nun Laokoon bloſs ein gemeiner Menſch, ſo würde er ſeines Vortheils wahrnehmen, und wie die übrigen Trojaner in einer ſchnellen Flucht ſeine Rettung ſuchen. Aber er hat ein Herz in ſeinem Buſen, und die Gefahr ſeiner Kinder hält ihn zu ſeinem eigenen Verderben zurück. Schon dieſer ein-

zige Zug macht ihn unsers ganzen Mitleidens würdig. In was für einem Moment auch die Schlangen ihn ergriffen haben möchten, es würde uns immer bewegt und erschüttert haben. Dass es aber gerade in dem Momente geschieht, wo er als Vater uns achtungswürdig wird, dass kein Untergang gleichsam als unmittelbare Folge der erfüllten Vaterpflicht, der zärtlichen Bekümmernis für seine Kinder vorgestellt wird — dies entflammt unsre Theilnahme aufs höchste. Er ist es jetzt gleichsam selbst, der sich aus freyer Wahl dem Verderben hingiebt, und sein Tod wird eine Willenshandlung.

Bey allem Pathos, muss also der Sinn durch Leiden, der Geist durch Freyheit interessiert seyn. Fehlt es einer pathetischer Darstellung an einem Ausdruck der leidenden Natur, so ist sie ohne ästhetische Kraft, und unser Herz bleibt kalt. Fehlt es ihr an einem Ausdruck der ethischen Anlage, so kann sie bey aller sinnlichen Kraft nie pathetisch

ſeyn, und wird unausbleiblich unſre Empfindung empören. Aus aller Freyheit des Gemüths muſs immer der leidende Menſch, aus allem Leiden der Menſchheit muſs immer der ſelbſtſtändige oder der Selbſtſtändigkeit fähige Geiſt durchſcheinen.

Auf zweyerley Weiſe aber kann ſich die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes im Zuſtand des Leidens offenbaren. Entweder negativ: wenn der ethiſche Menſch von dem phyſiſchen das Geſetz nicht empfängt, und dem Zuſtand keine Kauſalität für die Geſinnung geſtattet wird; oder poſitiv: wenn der ethiſche Menſch dem phyſiſchen das Geſetz giebt, und die Geſinnung für den Zuſtand Kauſalität erhält. Aus dem erſten entſpringt das Erhabene der Faſſung, aus dem zweyten das Erhabene der Handlung.

Ein Erhabenes der Faſſung iſt jeder vom Schickſal unabhängige Charakter. „Ein tapfrer Geiſt, im Kampf mit der

„Widerwärtigkeit," sagt Seneka, ist ein „anziehendes Schauspiel selbst für die „Götter". Einen solchen Anblick gibt uns der römische Senat nach dem Unglück bey Kannä. Selbst Miltons Lucifer, wenn er sich in der Hölle, seinem künftigen Wohnort, zum erstenmal umsieht, durchdringt uns, dieser Seelenstärke wegen, mit einem Gefühl von Bewunderung. „Schrecken, ich grüsse „euch, ruft er aus, und dich unterirrdische Welt und dich tiefste Hölle. „Nimm auf deinen neuen Gast. Er „kommt zu dir mit einem Gemüthe, das „weder Zeit noch Ort umgestalten soll. „In seinem Gemüthe wohnt er. Das „wird ihm in der Hölle selbst einen „Himmel erschaffen. Hier endlich sind „wir frey u. s. f." Die Antwort des Medea im Trauerspiel gehört in die nämliche Klasse.

Das Erhabene der Fassung läßt sich anschauen, denn es beruht auf der Coexistenz; das Erhabene der Handlung

hingegen läfst sich blofs denken, denn es beruht auf der Succession, und der Verstand ist nöthig, um das Leiden von einem freyen Entschlufs abzuleiten. Daher ist nur das erste für den bildenden Künstler, weil dieser nur das Coexistente glücklich darstellen kann, der Dichter aber kann sich über beides verbreiten. Selbst, wenn der bildende Künstler eine erhabene Handlung darzustellen hat, mufs er sie in eine erhabene Fassung verwandeln.

Zum Erhabenen der Handlung wird erfodert, dafs das Leiden eines Menschen auf seine moralische Beschaffenheit nicht nur keinen Einfluss habe, sondern vielmehr umgekehrt das Werk seines moralischen Charakters sey. Diefs kann auf zweyerley Weise seyn. Entweder mittelbar und nach dem Gesetz der Freyheit, wenn er aus Achtung für irgend eine Pflicht das Leiden erwählt. Die Vorstellung der Pflicht bestimmt ihn in diesem Falle als Motiv, und sein Leiden

ist eine Willenshandlung. Oder unmittelbar und nach dem Gesetz der Nothwendigkeit, wenn er eine übertretene Pflicht moralisch büsst. Die Vorstellung der Pflicht bestimmt ihn in diesem Falle als Macht, und sein Leiden ist blos eine Wirkung. Ein Beyspiel des ersten gibt uns Regulus, wenn er um Wort zu halten, sich der Rachbegier der Karthaginienser ausliefert; zu einem Beyspiel des zweyten würde er uns dienen, wenn er sein Wort gebrochen und das Bewusstseyn dieser Schuld ihn elend gemacht hätte. In beyden Fällen hat das Leiden einen moralischen Grund, nur mit dem Unterschied, dass er uns in dem ersten Fall seinen moralischen Charakter, in dem andern blos seine Bestimmung dazu zeigt. In dem ersten Fall erscheint er als eine moralisch grosse Person in dem zweyten blos als ein ästhetisch grosser Gegenstand.

Dieser letzte Unterschied ist wichtig für die tragische Kunst und verdient daher eine genauere Erörterung.

Ein erhabenes Objekt, blofs in der äſthetiſchen Schätzung, iſt ſchon derjenige Menſch, der uns die Würde der menſchlichen Beſtimmung durch ſeinen Zuſtand vorſtellig macht, geſetzt auch, daſs wir dieſe Beſtimmung in ſeiner Perſon nicht realiſiert finden ſollten. Erhaben in der moraliſchen Schätzung wird er nur alsdann, wenn er ſich zugleich als Perſon jener Beſtimmung gemäſs verhält, wenn unſre Achtung nicht blofs ſeinem Vermögen, ſondern dem Gebrauch dieſes Vermögens gilt, wenn nicht blofs ſeiner Anlage ſondern ſeinem wirklichen Betragen Würde zukommt. Es iſt ganz etwas anders, ob wir bey unſerm Urtheil auf das moraliſche Vermögen überhaupt, und auf die Möglichkeit einer abſoluten Freyheit des Willens, oder ob wir auf den Gebrauch dieſes Vermögens und auf die Wirklichkeit dieſer abſoluten Freyheit des Willens unſer Augenmerk richten.

Es iſt etwas ganz anders, ſage ich, und dieſe Verſchiedenheit liegt nicht et-

wa nur in den beurtheilten Gegenständen, sondern sie liegt in der verschiedenen Beurtheilungsweise. Der nämliche Gegenstand kann uns in der moralischen Schätzung mißfallen, und in der ästhetischen sehr anziehend für uns seyn. Aber wenn er uns auch in beyden Instanzen der Beurtheilung Genüge leistete, so thut er diese Wirkung bey beyden auf eine ganz verschiedene Weise. Er wird dadurch, daß er ästhetisch brauchbar ist, nicht moralisch befriedigend, und dadurch, daß er moralisch befriedigt, nicht ästhetisch brauchbar.

Ich denke mir z. B. die Selbstaufopferung des Leonidas bey Termopylä. Moralisch beurtheilt ist mir diese Handlung Darstellung des, bey allem Widerspruch der Instinkte erfüllten, Sittengesetzes; ästhetisch beurtheilt ist sie mir Darstellung des, von allem Zwang der Instinkte unabhängigen, sittlichen Vermögens. Meinen moralischen Sinn (die Vernunft) befriedigt diese Handlung, mei-

meinen ästhetischen Sinn (die Einbildungskraft) entzückt sie.

Von dieser Verschiedenheit meiner Empfindungen bey dem nämlichen Gegenstande gebe ich mir folgenden Grund an.

Wie sich unser Wesen in zwey Principien oder Naturen theilt, so theilen sich, diesen gemäss, auch unsre Gefühle in zweyerley ganz verschiedene Geschlechter. Als Vernunftwesen empfinden wir Beyfall oder Missbilligung; als Sinnenwesen empfinden wir Lust oder Unlust. Beyde Gefühle, des Beyfalls und der Lust, gründen sich auf eine Befriedigung: jenes auf Befriedigung eines Anspruchs: denn die Vernunft fodert blos, aber bedarf nicht; dieses auf Befriedigung eines Anliegens: denn der Sinn bedarf blos, und kann nicht fodern. Beyde, die Foderungen der Vernunft und die Bedürfnisse des Sinnes, verhalten sich zu einander wie Nothwendigkeit zu Nothdurft; sie sind also bey-

de unter dem Begriff von Neceſſität enthalten; blos mit dem Unterſchied, daſs die Neceſſität der Vernunft ohne Bedingung, die Neceſſität der Sinne blos unter Bedingungen ſtatt hat. Bey beyden aber iſt die Befriedigung zufällig. Alles Gefühl, der Luſt ſowohl als des Beyfalls, gründet ſich alſo zuletzt auf Uebereinſtimmung des Zufälligen mit dem Nothwendigen. Iſt das Nothwendige ein Imperativ, ſo wird Beyfall, iſt es eine Nothdurft, ſo wird Luſt die Empfindung ſeyn; beyde in deſto ſtärkerem Grade, je zufälliger die Befriedigung iſt.

Nun liegt bey aller moraliſchen Beurtheilung eine Foderung der Vernunft zum Grunde, daſs moraliſch gehandelt werde, und es iſt eine unbedingte Neceſſität vorhanden, daſs wir wollen, was recht iſt. Weil aber der Wille frey iſt, ſo iſt es (phyſiſch) zufällig, ob wir es wirklich thun. Thun wir es nun wirklich, ſo erhält dieſe Uebereinſtimmung des Zufalls im Gebrauche der Freyheit

mit dem Imperativ der Vernunft Billigung oder Beyfall, und zwar in deſto höherem Grade, als der Widerſtreit der Neigungen dieſen Gebrauch der Freyheit zufälliger und zweifelhafter machte.

Bey der äſthetiſchen Schätzung hingegen wird der Gegenſtand auf das Bedürfniſs der Einbildungskraft bezogen, welche nicht gebieten, bloſs verlangen kann, daſs das Zufällige mit ihrem Intereſſe übereinſtimmen möge. Das Intereſſe der Einbildungskraft aber iſt: ſich frey von Geſetzen im Spiele zu erhalten. Dieſem Hange zur Ungebundenheit iſt die ſittliche Verbindlichkeit des Willens, durch welche ihm ſein Objekt auf das ſtrengſte beſtimmt wird, nichts weniger als günſtig; und da die ſittliche Verbindlichkeit des Willens der Gegenſtand des moraliſchen Urtheils iſt, ſo ſieht man leicht, daſs bey dieſer Art zu urtheilen die Einbildungskraft ihre Rechnung nicht finden könne. Aber eine ſittliche Verbindlichkeit des

Willens läſst ſich nur unter Vorausſetzung einer abſoluten Independenz deſſelben vom Zwang der Naturtriebe denken; die Möglichkeit des Sittlichen poſtuliert alſo Freyheit, und ſtimmt folglich mit dem Intereſſe der Phantaſie hierinn auf das vollkommenſte zuſammen. Weil aber die Phantaſie durch ihr Bedürfniſs nicht ſo vorſchreiben kann, wie die Vernunft durch ihren Imperativ dem Willen der Individuen vorſchreibt, ſo iſt das Vermögen der Freyheit, auf die Phantaſie bezogen, etwas zufälliges, und muſs daher, als Uebereinſtimmung des Zufalls mit dem (bedingungsweiſe) Nothwendigen Luſt erwecken. Beurtheilen wir alſo jene That des Leonidas moraliſch, ſo betrachten wir ſie aus einem Geſichtspunkt, wo uns weniger ihre Zufälligkeit als ihre Nothwendigkeit in die Augen fällt. Beurtheilen wir ſie hingegen äſthetiſch, ſo betrachten wir ſie aus einem Standpunkt, wo ſich uns weniger ihre Nothwendigkeit als ihre Zufälligkeit darſtellt. Es iſt Pflicht für jeden Willen, ſo zu

handeln, ſobald er ein freyer Wille iſt; daſs es aber überhaupt eine Freyheit des Willens gibt, welche es möglich macht, ſo zu handeln, dieſs iſt eine Gunſt der Natur in Rückſicht auf dasjenige Vermögen, welchem Freyheit Bedürfniſs iſt. Beurtheilt alſo der moraliſche Sinn — die Vernunft — eine tugendhafte Handlung, ſo iſt Billigung das höchſte, was erfolgen kann; weil die Vernunft nie mehr und ſelten nur ſoviel finden kann, als ſie fodert. Beurtheilt hingegen der äſthetiſche Sinn, die Einbildungskraft, die nämliche Handlung, ſo erfolgt eine poſitive Luſt, weil die Einbildungskraft niemals Einſtimmigkeit mit ihrem Bedürfniſſe fodern kann, und ſich alſo von der wirklichen Befriedigung deſſelben, als von einem glücklichen Zufall, überraſcht finden muſs. Daſs Leonidas die heldenmüthige Entſchlieſsung wirklich faſste, billigen wir; daſs er ſie faſſen konnte, darüber frohlocken wir, und ſind entzückt.

Der Unterſchied zwiſchen beyden

Arten der Beurtheilung fällt noch deutlicher in die Augen, wenn man eine Handlung zum Grunde legt, über welche das moraliſche und das äſthetiſche Urtheil verſchieden ausfallen. Man nehme die Selbſtverbrennung des Peregrinus Protheus zu Olympia. Moraliſch beurtheilt kann ich dieſer Handlung nicht Beyfall geben, inſofern ich unreine Triebfedern dabey wirkſam finde, um derentwillen die Pflicht der Selbſterhaltung hintan geſetzt wird. Aeſthetiſch beurtheilt gefällt mir aber dieſe Handlung, und zwar deſswegen gefällt ſie mir, weil ſie von einem Vermögen des Willens zeugt, ſelbſt dem mächtigſten aller Inſtinkte, dem Triebe der Selbſterhaltung zu widerſtehen. Ob es eine rein moraliſche Geſinnung oder ob es bloſs eine mächtigere ſinnliche Reizung war, was den Selbſterhaltungstrieb bey dem Schwärmer Peregrin unterdrückte, darauf achte ich bey der äſthetiſchen Schätzung nicht, wo ich das Individuum verlaſſe, von dem Verhältniſs ſeines Willens zu dem

Willensgeſetz abſtrahiere, und mir den menſchlichen Willen überhaupt, als Vermögen der Gattung, im Verhältniſs zu der ganzen Naturgewalt denke. Bey der moraliſchen Schätzung, hat man geſehen, wurde die Selbſterhaltung als eine Pflicht vorgeſtellt, daher beleidigte ihre Verletzung; bey der äſthetiſchen Schätzung hingegen wurde ſie als ein Intereſſe angeſehen, daher gefiel ihre Hintanſetzung. Bey der letztern Art des Beurtheilens wird alſo die Operation gerade umgekehrt, die wir bey der erſtern verrichten. Dort ſtellen wir das ſinnlich beſchränkte Individuum und den pathologiſch-afficierbaren Willen dem abſoluten Willensgeſetz und der unendlichen Geiſterpflicht, hier hingegen ſtellen wir das abſolute Willensvermögen und die unendliche Geiſtergewalt dem Zwange der Natur und den Schranken der Sinnlichkeit gegenüber. Daher läſst uns das äſthetiſche Urtheil frey, und erhebt und begeiſtert uns, weil wir uns ſchon durch das bloſse Vermögen, abſolut zu

wollen, ſchon durch die bloſse Anlage zur Moralität, gegen die Sinnlichkeit in augenſcheinlichem Vortheil befinden, weil ſchon durch die bloſse Möglichkeit, uns vom Zwange der Natur loszuſagen, unſerm Freiheitsbedürfniſs geſchmeichelt wird. Daher beſchränkt uns das moraliſche Urtheil, und demüthigt uns, weil wir uns bey jedem beſondern Willensakt gegen das abſolute Willensgeſetz mehr oder weniger im Nachtheil befinden, und durch die Einſchränkung des Willens auf eine einzige Beſtimmungsweiſe, welche die Pflicht ſchlechterdings fodert, dem Freyheitstriebe der Phantaſie widerſprochen wird. Dort ſchwingen wir uns von dem Wirklichen zu dem Möglichen, und von dem Individuum zur Gattung empor; hier hingegen ſteigen wir vom Möglichen zum Wirklichen herunter, und ſchlieſsen die Gattung in die Schranken des Individuums ein; kein Wunder alſo, wenn wir uns bey äſthetiſchen Urtheilen erweitert, bey moraliſchen hingegen eingeengt und gebunden fühlen *).

*) Dieſe Auflöſung, erinnre ich beyläufig, erklärt

Aus dieſem allen ergiebt ſich denn, daſs die moraliſche und die äſthetiſche

uns auch die Verſchiedenheit des äſthetiſchen Eindrucks, den die Kantiſche Vorſtellung der Pflicht auf ſeine verſchiedenen Beurtheiler zu machen pflegt. Ein nicht zu verachtender Theil des Publikums findet dieſe Vorſtellung der Pflicht ſehr demüthigend; ein andrer findet ſie unendlich erhebend für das Herz. Beyde haben Recht, und der Grund dieſes Widerſpruchs liegt bloſs in der Verſchiedenheit des Standpunkts, aus welchem beyde dieſen Gegenſtand betrachten. Seine bloſse Schuldigkeit thun, hat allerdings nichts groſses, und inſofern das beſte, was wir zu leiſten vermögen, nichts als Erfüllung, und noch mangelhafte Erfüllung, unſerer Pflicht iſt, liegt in der höchſten Tugend nichts begeiſterndes. Aber bey allen Schranken der ſinnlichen Natur dennoch treu und beharrlich ſeine Schuldigkeit thun, und in den Feſſeln der Materie dem heiligen Geiſtergeſetz unwandelbar folgen, dieſs iſt allerdings erhebend und der Bewunderung werth. Gegen die Geiſterwelt gehalten iſt an unſrer Tugend freilich nichts verdienſtliches, und wieviel wir es uns auch koſten laſſen mögen, wir werden immer unnütze Knechte ſeyn; gegen die Sinnenwelt gehalten iſt ſie hingegen ein deſto erhabeneres Objekt. Inſofern wir alſo Handlungen moraliſch beurtheilen, und ſie auf das Sittengeſetz beziehen, werden wir wenig Urſache haben, auf unſere Sittlichkeit ſtolz zu ſeyn; inſofern wir aber auf die

Beurtheilung, weit entfernt einander zu unterſtützen, einander vielmehr im Wege ſtehen, weil ſie dem Gemüth zwey ganz entgegengeſetzte Richtungen geben; denn die Geſetzmäſsigkeit, welche die Vernunft als moraliſche Richterinn fodert, beſteht nicht mit der Ungebundenheit, welche die Einbildungskraft, als äſthetiſche Richterinn verlangt. Daher wird ein Objekt zu einem äſthetiſchen Gebrauch gerade um ſoviel weniger taugen, als es ſich zu einem moraliſchen qualifiziert; und wenn der Dichter es dennoch erwählen müſste, ſo wird er wohl thun, es ſo zu behandeln, daſs nicht ſowohl unſre Vernunft auf die Regel des Willens, als vielmehr unſre Phantaſie auf das Vermögen des Willens hingewieſen werde. Um ſeiner ſelbſt willen muſs

Möglichkeit dieſer Handlungen ſehen, und das Vermögen unſers Gemuths, das denſelben zum Grund liegt, auf die Welt der Erſcheinungen beziehen, d. h. inſofern wir ſie äſthetiſch beurtheilen, iſt uns ein gewiſſes Selbſtgefühl erlaubt, ja es iſt ſogar nothwendig, weil wir ein Principium in uns aufdecken, das über alle Vergleichung groſs und unendlich iſt.

der Dichter dieſen Weg einſchlagen, denn mit unſerer Freyheit iſt ſein Reich zu Ende. Nur ſolange wir auſser uns anſchauen, ſind wir frey; er hat uns verloren, ſobald wir in unſern eigenen Buſen greifen. Dieſs erfolgt aber unausbleiblich, ſobald ein Gegenſtand nicht mehr als Erſcheinung von uns betrachtet wird, ſondern als Geſetz über uns richtet.

Selbſt von den Aeuſserungen der erhabenſten Tugend kann der Dichter nichts für ſeine Abſichten brauchen, als was an denſelben der Kraft gehört. Um die Richtung der Kraft bekümmert er ſich nichts. Der Dichter, auch wenn er die vollkommenſten ſittlichen Muſter vor unſre Augen ſtellt, hat keinen andern Zweck, und darf keinen andern haben, als uns durch Betrachtung derſelben zu ergötzen. Nun kann uns aber nichts ergötzen, als was unſer Subjekt verbeſſert, und nichts kann uns geiſtig ergötzen, als was unſer geiſtiges Vermö-

gen erhöht. Wie kann aber die Pflichtmäſsigkeit eines Andern unſer Subjekt verbeſſern und unſere geiſtige Kraft vermehren? Daſs er ſeine Pflicht wirklich erfüllt, beruht auf einem zufälligen Gebrauche, den er von ſeiner Freyheit macht, und der eben darum für uns nichts beweiſen kann. Es iſt bloſs das Vermögen zu einer ähnlichen Pflichtmäſsigkeit, was wir mit ihm theilen, und indem wir in ſeinem Vermögen auch das unſrige wahrnehmen, fühlen wir unſere geiſtige Kraft erhöht. Es iſt alſo bloſs die vorgeſtellte Möglichkeit eines abſolut freyen Wollens, wodurch die wirkliche Ausübung deſſelben unſerm äſthetiſchen Sinn gefällt.

Noch mehr wird man ſich davon überzeugen, wenn man nachdenkt, wie wenig die poetiſche Kraft des Eindrucks, den ſittliche Karaktere oder Handlungen auf uns machen, von ihrer hiſtoriſchen Realität abhängt. Unſer Wohlgefallen an idealiſchen Karakteren verliert

liert nichts durch die Erinnerung, daſs ſie poetiſche Fictionen ſind, denn es iſt die poetiſche, nicht die hiſtoriſche Wahrheit, auf welche alle äſthetiſche Wirkung ſich gründet. Die poetiſche Wahrheit beſteht aber nicht darinn, daſs etwas wirklich geſchehen iſt, ſondern darinn, daſs es geſchehen konnte, alſo in der innern Möglichkeit der Sache. Die äſthetiſche Kraft muſs alſo ſchon in der vorgeſtellten Möglichkeit liegen.

Selbſt an wirklichen Begebenheiten hiſtoriſcher Perſonen iſt nicht die Exiſtenz, ſondern das durch die Exiſtenz kund gewordene Vermögen das poetiſche. Der Umſtand, daſs dieſe Perſonen wirklich lebten, und das dieſe Begebenheiten wirklich erfolgten, kann zwar ſehr oft unſer Vergnügen vermehren, aber mit einem fremdartigen Zuſatz, der dem poetiſchen Eindruck vielmehr nachtheilig als beförderlich iſt. Man hat lange geglaubt, der Dichtkunſt unſers Vaterlands einen Dienſt zu erweiſen, wenn man den Dich-

tern Nationalgegenstände zur Berarbeitung empfahl. Dadurch, hiefs es, wurde die griechische Poesie so bemächtigend für das Herz, weil sie einheimische Scenen mahlte, und einheimische Thaten verewigte. Es ist nicht zu läugnen, dafs die Poesie der Alten, dieses Umstandes halber, Wirkungen leistete, deren die neuere Poesie sich nicht rühmen kann — aber gehörten diese Wirkungen der Kunst und dem Dichter? Wehe dem griechischen Kunstgenie, wenn es vor dem Genius der neuern nichts weiter als diesen zufälligen Vortheil voraus hätte, und wehe dem griechischen Kunstgeschmack, wenn er durch diese historischen Beziehungen in den Werken seiner Dichter erst hätte gewonnen werden müssen! Nur ein barbarischer Geschmack braucht den Stachel des Privatinteresse, um zu der Schönheit hingelockt zu werden, und nur der Stümper borgt von dem Stoffe eine Kraft, die er in die Form zu legen verzweifelt. Die Poesie soll ihren Weg nicht durch die kalte Region

des Gedächtnisses nehmen, soll nie die Gelehrsamkeit zu ihrer Auslegerinn, nie den Eigennutz zu ihrem Fürsprecher machen. Sie soll das Herz treffen, weil sie aus dem Herzen flofs, und nicht auf den Staatsbürger in den Menschen, sondern auf den Menschen in dem Staatsbürger zielen.

Es ist ein Glück, dafs das wahre Genie auf die Fingerzeige nicht viel achtet, die man ihm, aus besserer Meinung als Befugnifs, zu ertheilen sich sauer werden läfst; sonst würden Sulzer und seine Nachfolger der deutschen Poesie eine sehr zweydeutige Gestalt gegeben haben. Den Menschen moralisch auszubilden, und Nationalgefühle in dem Bürger zu entzünden ist zwar ein sehr ehrenvoller Auftrag für den Dichter, und die Musen wissen es am besten, wie nahe die Künste des Erhabenen und Schönen damit zusammenhängen mögen. Aber was die Dichtkunst mittelbar ganz vortrefflich macht, würde ihr, unmittel-

bar, nur ſehr ſchlecht gelingen. Die Dichtkunſt führt bey dem Menſchen nie ein beſondres Geſchäft aus, und man könnte kein ungeſchickteres Werkzeug erwählen, um einen einzelnen Auftrag, ein Detail, gut beſorgt zu ſehen. Ihr Wirkungskreis iſt das Total der menſchlichen Natur, und bloſs, inſofern ſie auf den Karakter einflieſst, kann ſie auf ſeine einzelnen Wirkungen Einfluſs haben. Die Poeſie kann dem Menſchen werden, was dem Helden die Liebe iſt. Sie kann ihm weder rathen, noch mit ihm ſchlagen, noch ſonſt eine Arbeit für ihn thun; aber zum Helden kann ſie ihn erziehn, zu Thaten kann ſie ihn rufen, und zu allem, was er ſeyn ſoll, ihn mit Stärke ausrüſten.

Die äſthetiſche Kraft, womit uns das Erhabene der Geſinnung und Handlung ergreift, beruht alſo keineswegs auf dem Intereſſe der Vernunft, daſs recht gehandelt werde, ſondern auf dem Intereſſe der Einbildungskraft, daſs recht

Handeln möglich ſey, d. h. daſs keine Empfindung, wie mächtig ſie auch ſey, die Freyheit des Gemüths zu unterdrücken vermöge. Dieſe Möglichkeit liegt aber in jeder ſtarken Aeuſſerung von Freyheit und Willenskraft, und wo nur irgend der Dichter dieſe antrifft, da hat er einen zweckmäſsigen Gegenſtand für ſeine Darſtellung gefunden. Für ſein Intereſſe iſt es eins, aus welcher Klaſſe von Karakteren, der ſchlimmen oder guten, er ſeine Helden nehmen will, da das nämliche Maaſs von Kraft, welches zum Guten nöthig iſt, ſehr oft zur Conſequenz im Böſen erfodert werden kann. Wie viel mehr wir in äſthetiſchen Urtheilen auf die Kraft als auf die Richtung der Kraft, wie viel mehr auf Freyheit als auf Geſetzmäſsigkeit ſehen, wird ſchon daraus hinlänglich offenbar, daſs wir Kraft und Freyheit lieber auf Koſten der Geſetzmäſsigkeit geäuſsert, als die Geſetzmäſsigkeit auf Koſten der Kraft und Freyheit beobachtet ſehen. Sobald nämlich Fälle eintreten, wo das moraliſche Geſetz

ſich mit Antrieben gattet, die den Willen durch ihre Macht fortzureiſsen drohen, ſo gewinnt der Karakter äſthetiſch, wenn er dieſen Antrieben widerſtehen kann. Ein Laſterhafter fängt an, uns zu intereſſieren, ſobald er Glück und Leben wagen muſs, um ſeinen ſchlimmen Willen durchzuſetzen; ein Tugendhafter hingegen verliert in demſelben Verhältniſs unſre Aufmerkſamkeit, als ſeine Glückſeligkeit ſelbſt ihn zum Wohlverhalten nöthigt. Rache, zum Beyſpiel, iſt unſtreitig ein unedler und ſelbſt niedriger Affekt. Nichts deſto weniger wird ſie äſthetiſch, ſobald ſie dem, der ſie ausübt, ein ſchmerzhaftes Opfer koſtet. Medea, indem ſie ihre Kinder ermordet, zielt bey dieſer Handlung auf Jaſons Herz, aber zugleich führt ſie einen ſchmerzhaften Stich auf ihr eigenes, und ihre Rache wird äſthetiſch erhaben, ſobald wir die zärtliche Mutter ſehen.

Das äſthetiſche Urtheil enthält hierinn mehr wahres, als man gewöhnlich

glaubt. Offenbar kündigen Laſter, welche von Willensſtärke zeugen, eine gröſſere Anlage zur wahrhaften moraliſchen Freyheit an, als Tugenden, die eine Stütze von der Neigung entlehnen, weil es dem conſequenten Böſewicht nur einen einzigen Sieg über ſich ſelbſt, eine einzige Umkehrung der Maximen koſtet, um die ganze Conſequenz und Willensfertigkeit, die er an das Böſe verſchwendete, dem Guten zuzuwenden. Woher ſonſt kann es kommen, daſs wir den halbguten Karakter mit Widerwillen von uns ſtoſsen, und dem ganz ſchlimmen oft mit ſchauernder Bewunderung folgen? Daher, unſtreitig, weil wir bey jenem auch die Möglichkeit des abſolut freyen Wollens aufgeben, dieſem hingegen es in jeder Aeuſserung anmerken, daſs er durch einen einzigen Willensakt ſich zur ganzen Würde der Menſchheit aufrichten kann.

In äſthetiſchen Urtheilen ſind wir alſo nicht für die Sittlichkeit an ſich

ſelbſt, ſondern blos für die Freyheit intereſſiert, und jene kann nur inſofern unſrer Einbildungskraft gefallen, als ſie die letztere ſichtbar macht. Es iſt daher offenbare Verwirrung der Grenzen, wenn man moraliſche Zweckmäſsigkeit in äſthetiſchen Dingen fodert, und um das Reich der Vernunft zu erweitern die Einbildungskraft aus ihrem rechtmäſsigen Gebiete verdrängen will. Entweder wird man ſie ganz unterjochen müſſen, und dann iſt es um alle äſthetiſche Wirkung geſchehen, oder ſie wird mit der Vernunft ihre Herrſchaft theilen, und dann wird für Moralität wohl nicht viel gewonnen ſeyn. Indem man zwey verſchiedene Zwecke verfolgt, wird man Gefahr laufen, beyde zu verfehlen. Man wird die Freyheit der Phantaſie durch moraliſche Geſetzmäſsigkeit feſſeln, und die Nothwendigkeit der Vernunft durch die Willkühr der Einbildungskraft zerſtören.

53645018